# تناقض الرؤى



## الجذور الإيديولوجية للصراعات السياسية

توماس سوويل

مؤلف كتاب: الماركسية - الفلسفة والاقتصاد

ترجمة: رنده حسين الحسيني

# تناقض الرؤى






# بقلم الكاتب

| | |
|---|---|
| ـ الماركسية : الفلسفة والاقتصاد | -Marxism: Philosophy and Economics |
| ـ الحقوق المدنية : جدلية خطابية أم واقع؟ | -Civil Rights: Rhetoric or Reality? |
| ـ الاقتصاد والسياسة المبنية على التفرقة العنصرية | -The Economics and Politics of Race |
| ـ أميركا الإثنية | -Ethnic America |
| ـ الأسواق والأقليات | -Markets and Minorities |
| ـ الشعب الزهري والشعب البني | -Pink and Brown People |
| ـ المعرفة والقرارات | -Knowledge and Decisions |
| ـ الأجناس البشرية والاقتصاد | -Race and Economics |
| ـ نظرة جديدة إلى الاقتصاد الكلاسيكي | -Classical Economics Reconsidered |
| ـ تحليل تاريخي لقانون "ساي" | -Say's Law: an Historical Analysis |
| ـ تعليم السود: الأساطير والحقائق المؤلمة | -Black Education: Myths and Tragedies |
| ـ تحليل وقضايا في الاقتصاد | -Economics: Analysis and Issues |

# تناقض الرؤى


توماس سوويل

مؤلف كتاب: الماركسية ـ الفلسفة والاقتصاد


ترجمة: رنده حسين الحسيني


مجالات

# تناقض الرؤى



ترجمة: رنده حسين الحسيني
طبع في لبنان

تناقض الرؤى، الطبعة الأولى بالعربية
توماس سويل

الناشر: مجالات

تسعى مجالات الى ترجمة الكتب الرائدة خدمة للقارئ العربي، علماً أن الآراء الواردة في هذه الكتب لا تعكس أو تمثل بالضرورة آراء أو مواقف مجالات.

توزيع: الشركة العالمية للكتاب
ص. ب. 3176 بيروت ـ لبنان
فاكس: 351226 (1-961)
www.wbpbooks.com

ISBN 9953-14-083-9

A Conflict of Vision: Ideological Struggles

إلى زوجتي ماري،

مع محبتي



الإنسان، أينما يذهب، تحيط به سحابة من المعتقدات المريحة والمعزية له، والتي تحوم حوله، كما يحوم الذباب في يومٍ من أيام الصيف.

- برتراند راسل[1] Bertrand Russell



# التمهيد

لم أكن أدرك أنّه كان عليّ إنجاز هذا الكتاب منذ سنينٍ عديدة إلى أن تأملت في ما كتبته طوال العقد الماضي، فتنبّهت إلى أنني أتيتِ على ذكر مفهوم "الرؤى أو التصورات Visions" مراتٍ عديدة ومتكررة[1]. لذا قررت أنّ الوقت قد حان للقيام بدراسة خاصة بالدور الكبير الذي تلعبه الرؤى ونزاعاتها في المجتمع من دون أيّ تأخيرٍ إضافي.

صراع الرؤى لا يعني الصراع بشأن مصالح مختلفة ومتعارضة، إذ إنّه في حالة تعارض المصالح، يتمكن عادةً المتنازعون على قضيةٍ ما من الإدراك الواضح للقضية التي يتنازعون بشأنها، فيتيّسر بالتالي على كلّ فريقٍ منهم تحديد احتمالات الربح والخسارة في نزاعاتهم هذه. مع العلم أنّ فهم القضايا المتنازَع عليها قد يكون مقتصراً على الأطراف المتنازعة - وقد يتشوش الرأي العام ويجد صعوبة في فهم ما يجري تحت تأثير ما يدّعيه كلّ طرف. ويمكن القول بأنّ الغموض لدى الرأي العام هو النتيجة المباشرة للوضوح التّام في إلمام الأطراف المتصارعة بالمصالح المتنازَع عليها. غير أنّه في حال شبّ النزاع بسبب التصورات المتعارضة، تنعكس الآية، ونجد أنّ الأطراف المعنيّة التي يكون أصحابها متحمسين جداً لتصورٍ معيّن هم الأقل إدراكاً للافتراضات

التي أملَت عليهم تبني هذا التصور - أو يكونون الأقل اهتماماً في التفكير بهذه الافتراضات، لأنّهم يكونون تحت ضغط مواجهة المسائل "العملية" الملحة، وشنّ الحروب الضروس على مَن يخالفهم، وبذل أيّ ثمن في الدفاع عن القيَم التي يؤمنون بها.

مع كلّ ذلك، لا يمكنني وصف التصورات أو الرؤى بالدوافع العاطفية، إذ لا يمكننا إلاّ أن نندهش من التناسق المنطقي الذي تتّصف به هذه التصورات، حتى لو أنّ أصحابها لم يتكلفوا العناء في تبيّن السياق المنطقي لقناعاتهم وتصوراتهم. ولا يمكنني حصر وجود التصورات لدى المتعصبين لعقائدهم وأصحاب الإيديولوجيات الجامدة، فكلّ واحدٍ منّا يحمل تصورات معيّنة، ويمكن اعتبار التصورات على أنّها العامل الصامت الذي تتشكل تحت تأثيره آراؤنا ومعتقداتنا الفكرية.

يمكن أن تتكوّن لدينا تصورات على مستوى الأخلاقيات العامة، وعلى المستويات السياسية والاقتصادية والدينية والاجتماعية، وفي هذه الأمور وفي غيرها من المجالات، نكون على استعدادٍ تامّ للتضحية بأيّ شيء من أجل إبراز أحقيّة تصوراتنا، وفي بعض الأحيان نفضّل الخسائر الفادحة على التفكير في خيانة تصوراتنا إن اقتضت الظروف ذلك. وقد يؤدّي تصادم التصورات بشكلٍ قوي ومحكم إلى إحداث الفرقة والعداوة على صعيد المجتمع بأكمله، والملاحظ أنّ النزاع بشأن المصالح يكون على المدى القصير، بينما النزاعات على مستوى التصورات تدوم على مدى أجيالٍ عدّة.

نحن على أتمّ الاستعداد لبذل أيّ جهد وأيّ ثمن في سبيل تصوراتنا ما عدا التفكير والتأمل بهذه التصورات، وهذا الكتاب إنّما وُضع في سبيل تأمل التصورات أو الرؤى التي نحملها.

**توماس سويل**

**معهد هوفر، جامعة ستانفورد**

# المحتويات



# القسم الأول

# النمـــاذج



## الفصل الأول

# دور الرؤى في الصراعـــات

إنّ أحد الأمور اللافتة في مواقف السياسيين هو كيفية اصطفافهم الدائم في مواقف متقابلة ومتعارضة بشأن مختلف القضايا. وهذه القضايا بحدّ ذاتها قد لا يكون في ما بينها أيّة علاقة جوهرية، والتي يمكن أن تتدرج من النفقات العسكرية إلى قوانين المخدرات إلى السياسات المالية أو التعليمية. وعلى الرغم من ذلك، نجد الوجوه المألوفة نفسها تتّخذ مواقف متعارضة، ونجدها في مواقع مواجهة على طرفَي الحاجز السياسي بشأن مختلف القضايا، مرة تلو المرة. وهذا الأمر كثير الحدوث لدرجة أنّه لا يمكن أن يكون نتيجة الصدفة، كما أنّه يصعب التحكم به ممّا ينفي احتمال كونه مخطّطاً له بإحكام. إنّ النظرة الفاحصة لحجج الأطراف المتصارعة تبيّن أنّهم يتناقشون بالاستناد إلى معطيات مختلفة الأُسس. هذه المعطيات المختلفة – الضمنية في الغالب – هي التي تعزّز استمرارية تعارض آراء الأفراد والجماعات بشأن المواضيع المتعددة التي لا علاقة فيما بينها، فهم يملكون رؤى وتصورات مختلفة حول طريقة سير الأمور في العالم.

قد يكون مفيداً لو استطعنا القول بأنّه يجب التخلص كلّياً من التصورات، وأن نتعامل فقط مع الوقائع، إلاّ أنّ هذا القول يمكن أن يكون التصور الأكثر بعداً عن الواقع. فالواقع معقد جداً بحيث يصعب فهمه من قبل أيّ عقلٍ واحد. والتصورات التي نحملها عن الواقع تشبه الخرائط التي

ترشدنا داخل التعقيدات المحيّرة والمتشابكة، غير أنّها لا بدّ أن تترك جانباً العديد من الملامح الأساسية من أجل أن نتمكن من التركيز على عددٍ قليل من الممرات الرئيسية التي توصلنا إلى الهدف. لذا لا يمكن الاستغناء عن التصورات، غير أنّها في الوقت نفسه خطرة، خصوصاً عندما يتم خلطها بالواقع. وما يجري إهماله عن قصد، قد لا يثبت في النهاية أنّه ليس بذي أثر قليل على النتائج، الأمر الذي علينا تبيانه عن طريق الاختبار.

لقد تمّ وصف التصور بأنّه "عمل إدراكي سابق للتحليل"(1). إنّه ما نحسّه أو ما نشعر به قبل أن يتشكّل لدينا منظومة تحليلية منسّقة والتي يمكن أن نسمّيها نظرية، وقبل أن تتكوّن لدينا الاستنتاجات المحددة، أي الفرضيات التي يمكن التبيّن من صحتها بواسطة الاختبار. إنّ التصور هو الإحساس المكوّن لدينا عن كيفية سير الأمور في العالم. فمثلاً، إنّ إحساس الإنسان البدائي بالعوامل التي تحرك أوراق الأشجار، قد تكون أنّ أرواحاً من طبيعةٍ ما هي السبب في هذه الظاهرة الطبيعية، والتفسير ذاته كان يمكن أن ينطبق على حركة المدّ أو ثورة البراكين. بالمقابل، فقد وجد "نيوتن Newton" تصوراً مختلفاً جداً لهذه الظواهر. ثمّ جاء "آينشتاين Einstein" بنظرية أخرى تختلف عن كلا التصورَين. وبالنسبة للظواهر الاجتماعية، نرى أنّه كان لدى "روسو Rousseau" تصور جدّ مختلف عن تصور "إدموند بورك Edmund Burke" للدوافع الإنسانية.

إنّ التصورات هي الأسس التي تُبنى عليها النظريات. ولا يعتمد البناء النهائي للتصور فقط على الأساس الذي ننطلق منه، بل يعتمد أيضاً على مدى الدقة ومدى الانتظام في بناء الإطار الرئيسي للتصور، وعلى مدى تدعيمه بالوقائع الصحيحة. إنّ التصورات ذاتية جداً، إلاّ أنّ التصورات المبنية بشكلٍ صحيح لها مترتبات واضحة والتي يمكن أن يُقاس مدى صحتها الموضوعية بواسطة مقارنتها بالوقائع والحقائق. فقد أدرك العالم في هيروشيما Hiroshima أنّ الحادثة أبعد بكثير ممّا كان لدى "آينشتاين Einstein" من قناعات وتصورات في مجال الفيزياء!.

المنطق هو من المقوّمات الرئيسية في عملية تحويل التصور إلى نظرية، تماماً كما هي البراهين المحصّلة بواسطة الاختبار والتجربة بالنسبة لتقرير صحة النظرية. غير أنّ الحسّ الأولي الذي يتكوّن لدينا يظل الأمر الأساسي الذي نحتاج إليه لكي يصبح لدينا نظرة نافذة إلى العالم وأسراره. بحسب "باريتو Pareto" :

> إنّ المنطق مفيد للإثبات ولكنّه لا يصلح أبداً للقيام بالاكتشافات. يتوصل الإنسان إلى انطباعات معيّنة عن أمرٍ ما، وتحت تأثير هذه الانطباعات يقدّم تصوراً ما عن هذا الأمر، من دون أن يكون باستطاعته التقدّم بتفسيرات عن كيفية وأسباب حصول هذا الأمر، وفي حال حاول الإيضاح بأنّ هذه التصورات من الممكن إثباتها عن طريق الاختبار، فإنّه سوف يكون خادعاً لنفسه. . .[2]

جميع التصورات هي إلى حدٍّ ما تبسيطية - وهذا الوصف عادةً ما يطلقه الناس على تصورات الغير، لا على تصوراتهم الخاصة. الأشكال الدائمة التبدّل للواقع الخام قادرة على هزم العقل الإنساني بالتعقيدات التي يحتويها الواقع، إلاّ أنّ قدرة العقل الإنساني على التجريد تمكّنه من التقاط أجزاء من هذا الواقع وتساعده على استعمال هذه الأجزاء باعتبارها تمثّل الواقع. وهذه العملية تصبح ضرورية أكثر في تكوين المفاهيم والنظريات الاجتماعية حيث يتعلق الموضوع بقراءة التفاعلات المعقدة واللاواعية في الغالب فيما بين الملايين من البشر.

فلا يستطيع أيّ تصور الإلمام بجميع الوقائع، ولن يتمكن أبداً من إحصاء "كل حركة يقوم بها العصفور". هذا الأمر ينطبق بشكلٍ خاص على القناعات الاجتماعية، إذ لا بدّ من أن تترك التصورات الاجتماعية ظواهر عديدة غير موضّحة، أو معبّرةً عن حالات خاصة، أو منطلقةً من فرضيات متناقضة ومأخوذة من أكثر من تصور. علماً أنّ أوضح أو أنقى التصورات لا

تؤسّس بالضرورة للنظريات الأكثر إقناعاً، أو الأكثر صحةً. إلاّ أنّ التصورات الواضحة يمكن أن تكون كاشفةً للمسائل الجديدة أو للمسائل التي لم يسبق أن طُرحت أكثر ممّا تقدر عليه النظريات المعقدة. ولكي نستطيع فهم الدور الذي تلعبه التصورات، نجد غايتنا في المؤلَّف الذي كتبه "وليام غودوين William Godwin" بعنوان "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice*" في عام 1793 والذي يضيء على هذه المسألة أكثر من مؤلَّف "ماركس Marx" بعنوان "رأس المال". فضلاً عن أنّنا نستطيع فهم مؤلَّف ماركس أكثر بعد أن نكون قد تعرّفنا على النموذج المبسّط في مؤلَّف "وليام غودوين" والذي ينطلق من فرضيات مشابهة للتي انطلق منها "ماركس". والأمر ذاته ينطبق على المفاهيم الخاصة بالمسببات الاجتماعية التي نجدها في نظريات "الفيزيوقراطيين Physiocrats" (أي المذهب القائل بالحرية في التجارة والصناعة) والتي هي في أساسها مشابهة جداً للمفهوم الذي بلّوره "آدم سميث Adam Smith" إنّما بطريقة أكثر تعقيداً وأكثر تنميقاً، وكذلك الأمر بالنسبة للمفاهيم المقدمة في مؤلّفات "ميلتون فريدمان Milton Friedman" التي جاءت بعد دراسات الأولَين والتي حملت تعقيدات أكثر.

في هذا الكتاب، لا نستعمل تعبير (الرؤية) أو (التصور)، بمعنى الحلم أو الأمل أو النبوءة أو الالتزام الأخلاقي، علماً أنّ أيّاً من هذه الأمور يمكن استخلاصها في النهاية من تصورٍ معيّن. التصور هنا هو بمعنى إدراكنا أو إحساسنا بالمسببات. إنّه نوع من الحس أو "الشعور الداخلي" أكثر من كونه تمريناً في علم المنطق أو تحقيقاً في الوقائع. فهذه الأمور تأتي في مرحلة تالية، وهي تتغذى من المواد الأولّية التي يقدّمها التصور. وفي حال أتت المسببات كما تمّ إدراكها بحسب التصور، عند ذلك ينتج من هذه العملية عدد من النتائج الإضافية المعيّنة والتي تؤدّي إلى استنتاجنا لنظريةٍ من نوعٍ ما. والدلائل هي الحقيقة التي يتم بواسطتها التمييز فيما بين نظرية وأخرى.

فالحقائق لا "تتحدث عن نفسها"، بل تتحدث مع أو ضد النظريات المتنافسة. وتُعتبر الحقائق المنفصلة عن النظريات أو التصورات مجرد أفكار متفرقة أتت بنتيجة حب الاستطلاع ليس إلاّ.

يمكن إبطال النظريات بواسطة الحقائق، إلاّ أنّه لا يمكن أبداً إثبات صحة النظريات بالحقائق. وفي النهاية، توجد تصورات عديدة على قدر عدد البشر، إن لم يكن أكثر. ومن الممكن أن يتلاءم أكثر من تصور واحد مع معطى معيّن، وقد تضطرنا الحقائق إلى وضع بعض النظريات جانباً – وإلاّ نكون في صدد ممارسة التعذيب لعقولنا في محاولة التوفيق فيما بين الحقائق غير المتجانسة – إلاّ أنّ هذه الحقائق لن تستطيع أبداً تقديم الضمانات لأيّة نظرية على أنّها تمثل الحقيقة المثلى بشكلٍ نهائي. إنّ ما تستطيع التحقيقات التي تعتمد على الملاحظة والاختبار القيام به هو أن تُظهر أيّاً من النظريات المتنافسة التي يتم النظر فيها في وقتٍ ما هي الأكثر مطابقة مع ما هو معروف من الحقائق. ومن الممكن أن تظهر نظريات أخرى في المستقبل وتكون أكثر انسجاماً وتطابقاً مع الحقائق، أو أنّها تكون مفسِّرة للحقائق بعددٍ أقل من الفرضيات أو عن طريق فرضيات أوضح أو بواسطة فرضيات يسهل التحقق منها عن طريق نظرياتٍ أخرى.

التصورات الاجتماعية مهمة لعدّة أسباب. والسبب الأهم هو أنّ السياسات الاجتماعية المتّبعة والتي غالباً ما تكون مبنية على تصورٍ ما للعالم وأحواله، لها انعكاسات ونتائج على مجمل فئات المجتمع، وهذه الانعكاسات والنتائج نرصد صداها على مدى سنين أو حتى على مدى الأجيال والقرون. فالتصورات، التي تملأ الفجوات الواسعة في معارفنا، تبرمج طريقة تفكيرنا وطُرق عملنا. وهكذا على سبيل المثال، من الممكن أن يتصرف الفرد بطريقة معيّنة في المجال الذي لديه بشأنه معرفة واسعة، وأن يتصرف في الوقت ذاته بطريقة معاكسة تماماً في المجال الذي لا يملك بشأنه أيّة حقائق، بل كلّ ما يعتمد عليه في هذا المجال الأخير هو تصورات تحتاج

إلى مزيدٍ من التحقق عن طريق الاختبار. فمن الممكن أن يكون الطبيب محافظاً في المواضيع الطبية وأن يكون في الوقت ذاته متحرراً في المواضيع الاجتماعية والسياسية، أو العكس.

يتحكم في المعارك السياسية اليومية مزيج يشمل في تركيبه: المصالح الفئوية الخاصة، والميول العاطفية للجمهور، بالإضافة إلى مسألة عدم الانسجام فيما بين الشخصيات المتصارعة، وقضايا الفساد، وغيرها من العوامل العديدة. وبالرغم من هذه العوامل، فإنّ الحوادث التاريخية توحي لنا بوجود انتظامٍ معيّن يجعلنا موقنين من مدى التأثير الكبير للتصورات على معظم المعارك السياسية. وكثيراً ما يعمد أصحاب المصالح الفئوية الخاصة إلى استثارة عامة الناس على التجاوب مع التصورات الداعمة أو المعارضة لسياسةٍ أو إجراءٍ معيّن. فتُشكّل التصورات أو الأفكار التي يدّعيها أصحاب المصالح الخاصة والديماغوجيون والانتهازيون من كافة الأنواع الأدوات التي يستعملونها في لعبتهم السياسية. لكن من وجهة نظر تاريخية أوسع، يمكن، ببساطة، النظر إلى الأفراد أو المؤسسات المتصارعة على أنّهم حمَلَة للأفكار، مثلهم مثل النحل الذي يحمل رحيق الزهور بمجانية غير مدركين أنّهم - فيما هم يتابعون تحقيق أهدافهم المباشرة - يؤدّون دوراً حيوياً في مخطط سير الطبيعة العظيم.

في الغالب، نجد أنّ للأفكار المدركة عن طريق المنطق والعقل أثراً محدوداً في مسار انتخاباتٍ معيّنة، أو في الاقتراع على قانونٍ معيّن، أو في عملٍ ما يقوم به رئيس الدولة، ونجد أنّ البيئة التي تُتّخذ فيها هذه القرارات غالباً ما يسيطر عليها تصور معيّن - أو تُصاغ في جوٍّ من الصراع في ما بين تصوراتٍ متباينة. عندما قُدّر لكبار المثقفين أن يكون لهم شأن في عملية صنع القرار، لم يتحقق لهم ذلك بواسطة همسهم بالنصائح في آذان أسياد السياسة بقدر ما تمّ لهم ذلك عن طريق مساهماتهم في التيارات الفكرية الرائجة التي يؤيدونها وفي منع التيارات التي لا يحبذونها، الأمر الذي كان ولا يزال له

التأثير الكبير في ما يتّخذه البشر من قرارات وإجراءات. إنّ تأثير التصورات لا يعتمد على كونها مفصَّلة بوضوح ولا يعتمد حتى على وعي صانعي القرارات بهذه التصورات، فكثيراً ما يأنف صانعو القرارات "العمليون" من النظريات والتصورات، لأنّهم يكونون منشغلين بأعمالهم اليومية بحيث لا يتسنى لهم تفحص المبادئ الأساسية التي اعتمدوا عليها لأخذ قراراتهم. يبقى أنّ غايتنا من هذا الكتاب ستكون على وجه التحديد دراسة التصورات الاجتماعية من أجل فهم أكبر للنزاعات فيما بينها، هذه النزاعات التي طبعت عالمنا حتى الوقت الحاضر والتي من المقدر أن يكون لها تأثير كبير في تحديد معالم المستقبل.

الفصل الثاني

# الرؤى المقيّدة والرؤى الحرة

في جوهر كلّ ناموسٍ أخلاقي يوجد تصورٌ ما لطبيعة الإنسان ولخارطة الكون ونسخة مفسرة للتاريخ. وهكذا (بحسب الاستيعاب) للطبيعة الإنسانية، (وبحسب الخيال المكوّن) عن الكون، (وبحسب الفهم) للتاريخ، يتم تطبيق قواعد هذا الناموس.

- وولتر ليبمان(1) Walter Lippman

تختلف التصورات الاجتماعية في مفاهيمها الأساسية عن طبيعة الإنسان. إذا سعى مخلوق من كوكبٍ آخر للحصول على معلومات عن الجنس البشري من خلال قراءته لمؤلَّف "وليام غودوين William Godwin" الصادر في عام 1793، بعنوان "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice*"، يصعب على هذا المخلوق التعرف إلى الإنسان من الشكل الذي يظهر به في هذا المؤلَّف، على أنّه المخلوق نفسه الموصوف في "الأوراق الفدرالية *Federalist Papers*" الصادر قبل مؤلَّف "وليام غودوين" بخمس سنواتٍ فقط. ويظل التباين ظاهراً وإن بشكلٍ أقل عند مقارنة الإنسان الذي يظهر في مؤلّفات "توماس باين Thomas Paine" مع ذلك الذي يظهر في مؤلّفات "إدموند بورك Edmund Burke"، أو إذا جرت المقارنة في المؤلّفات

العصرية فيما بين "جون كينيث غالبرايث John Kenneth Galbraith" و"فريدريك أ. حايك Friedrich A. Hayek". وحتى بالنسبة للتخمين لما كان عليه الإنسان في فترة ما قبل التاريخ كمخلوقٍ برّي يعيش في العراء، يوجد اختلاف شاسع بين ما كان يتصوره "جان جاك روسو Jean-Jacques Rousseau" في أنّ هذا الإنسان كان كائناً حراً وبريئاً، وبين الإنسان المشارك بهمجية في الحروب الدموية التي كان مبدؤها: كلّ إنسان لنفسه ضد الجميع، بحسب وصف "توماس هوبس Thomas Hobbes".

نستطيع تبيّن الاختلاف فيما بين النظريات الفلسفية، أو السياسية، أو الاجتماعية المبنية على تصوراتٍ مختلفة من خلال المعاني الضمنية التي يوحي بها استعمالهم لصفاتٍ مختلفة بشكلٍ جذري لإمكانات الإنسان وقصوره. في هذه النظريات المختلفة، يوجد تباين شديد في فهم الطبائع الأخلاقية والعقلية للإنسان، ممّا يستتبع بالضرورة تبايناً في مفاهيمهم للمعرفة وللمؤسسات. إذ يوجد اختلاف في فهم عملية السببية الاجتماعية بحدّ ذاتها، ولكيفية عملها وللنتائج المتأتية عنها. كما يُنظر إلى العالم الحاضر وسماته المتمثلة – في التقاليد، والعقود، والمضاربات التجارية، على سبيل المثال – بشكلٍ مغاير تماماً في النظريات التي تعتمد على تصوراتٍ مختلفة. ويُنظر إلى التجريدات التي تشكّل جزءاً من النظريات على أنّها تمثّل الواقع من قبَل أصحاب نظرية ما أكثر ممّا يراها كذلك أصحاب النظرية المعاكسة. وفي نهاية المطاف، يؤمن أصحاب النظريات المختلفة بأدوارٍ أخلاقية مختلفة، فتنعكس نتائج هذه التصورات المتضاربة لتؤثر على القرارات الاقتصادية، القضائية، العسكرية، الفلسفية، والسياسية.

وبدلاً من الشروع في محاولة مستحيلة لمتابعة نتائج كلّ تصور من التصورات الاجتماعية الموجودة العديدة والمتنوعة، سوف نحصر المناقشة في هذا الكتاب في فئتَين واسعتَين من التصورات – التصور المقيّد والتصور الحر. وقد لجأنا إلى جمع عدد من التصورات تحت هاتَين الفئتَين بهدف

تسهيل المناقشة، آخذين بعين الاعتبار أنّه يوجد في كلٍّ من هاتَين الفئتَين الواسعتَين تصورات مختلفة بدرجاتٍ متفاوتة، وأنّه في العالم الحقيقي، غالباً ما يكون هنالك عناصر من كلّ فئة من التصورات مطعمة عشوائياً بالفئة الأخرى، وعدد لا يحصى من التراكيب والتغيّرات. مع جميع هذه المحاذير، يمكننا الآن أن نضع الصورة الإجمالية لهاتَين الفئتَين من التصورات، ووضع النقاط المحددة التي ترد في كلٍّ من التصورَين عن طبيعة الإنسان، وطبيعة المعرفة، وطبيعة التفاعلات الاجتماعية.

# طبيعة الإنسان

## التصور المقيّد

قدّم "آدم سميث" صورة عن الإنسان نستطيع من خلالها تقديم مثال ملموس عن طبيعة التصور المقيّد. من خلال كتاباته الفلسفية عام 1759، أي حوالي عشرين سنة قبل أن يحقق الشهرة كعالم اقتصاد، يقول "سميث" في كتابه "نظرية في الوجدان الأخلاقي *Theory of Moral Sentiments*":

> دعونا نفترض أنّ إمبراطورية الصين العظمى، بجميع سكانها الذين لا حصر لهم، ابتلعها فجأةً الزلزال، ودعونا نتخيل كيف ستكون ردة فعل الإنسان الأوروبي الذي لا صلة له بذلك الجزء من العالم، عندما تصله أنباء هذه الكارثة المفجعة. إنّه، على ما أتصور، يعبّر قبل كلّ شيء عن حزنه الشديد للمصاب الذي ألمّ بهذا الشعب التعيس الحظ. ثم يقوم بتأملاتٍ حزينة عن حياة الإنسان المحفوفة بالمخاطر، وعن تفاهة جميع أعمال الإنسان، التي يمكن أن يتم تدميرها هكذا في لحظة. كما أنّه، في حال كان يهتم بالمضاربات التجارية، ربما يعمد إلى التحليل بخصوص الآثار التي يمكن أن تنجم عن هذه الكارثة على التجارة في أوروبا، وعلى التجارة وعلى سير الأعمال في

العالم بشكلٍ عام. وعندما تنتهي هذه التأملات النبيلة، وبعد التعبير عن جميع هذه العواطف الإنسانية بقدرٍ كافٍ، يتابع الإنسان أعماله التجارية أو الأعمال التي يحبها، ثم يعمد إلى الراحة أو التسلية، بنفس السهولة والاطمئنان وكأنّ مثل هذا الحادث لم يحدث. بينما تكون أكثر الكوارث تفاهةً التي يمكن أن تصيبه بشكلٍ مباشر، مسبّبةً لانزعاجٍ حقيقيّ أكبر. فإذا كان سيفقد إصبعه الصغير غداً، فلن يستطيع النوم طوال الليل؛ لكن، طالما أنّه لن يشاهد أبداً بأمّ عينيه هلاك مئات الملايين من إخوانه البشر، فإنّه سيغط باطمئنان في نومه العميق. . .[2]

لم يتأسف "سميث" على العجز الإنساني بشكلٍ عام، وعلى أنانيته بشكلٍ خاص، ولم يعتبر بأنّ علينا تغيير هذا الواقع. لقد تعامل مع هذه الصفات على أنّها متأصلة في حقائق الحياة، وبالتالي، فهي تمثل القيد الأساسي لتصوره. إذ يتمثل التحدي الأخلاقي والاجتماعي الأساسي في أن نحقق أفضل الاحتمالات الموجودة ضمن إطار ذلك التقييد، بدلاً من تشتيت الطاقات في محاولة لتغيير الطبيعة الإنسانية – وهي محاولة عالجها "سميث" باعتبارها تافهة ولا معنى لها. فإذا كان ممكناً، على سبيل المثال، حثّ الأوروبيين بطريقةٍ ما على الشعور أكثر بكلّ ما شعر به من ألمٍ شديد أولئك الموجودون في الصين، غير أنّ هذه الحالة النفسية تكون "عديمة الفائدة تماماً" بحسب قول "سميث"، عدا عن إحساس الأوروبي "بالبؤس"[3] ودون أن يكون في هذا الأمر تحقيق لأيّة فائدة للصينيين. يقول "سميث": "إنّ الطبيعة، على ما يبدو، عندما حمّلتنا أحزاننا الخاصة، ظنّت بأنّ أحزاننا كانت كافية، ولذلك لم تأمرنا بأن نأخذ أيّة حصة إضافية من نصيب الآخرين، إلاّ ما كان ضرورياً لحثّنا على التخلص من أحزاننا"[4].

بدلاً من الاعتبار بأنّ طبيعة الإنسان شيء يمكن – أو من الواجب – تغييره، يحاول "سميث" أن يصل إلى الوسائل التي يمكن من خلالها إنتاج

الفوائد الأخلاقية والاجتماعية المطلوبة بأكثر الوسائل فاعلية، ضمن إطار ذلك التقييد. وقد عالج "سميث" إنتاج وتوزيع السلوك الأخلاقي بطريقة مشابهة جداً للطريقة التي سيعالج بها في وقتٍ لاحق إنتاج وتوزيع المنتوجات المادية. على الرغم من كونه أستاذاً في الفلسفة الأخلاقية، فإنّ معالجته للأمور وطُرُق تحليله كانت شبيهة بالطُرُق المتّبعة من قبَل المتخصصين بالاقتصاد. والتصور المقيّد ليس مقتصراً بأيّ حال على الاقتصاديين، وربما يكون "إدموند بورك" المعاصر لـ"سميث" قد لخص التصور المقيّد من وجهة النظر السياسية عندما تكلم عن "عيبٍ متأصل في جميع الاستنباطات الإنسانية"[5]، على أنّه عيبٌ متأصل في الطبيعة الأساسية للأشياء. وقد عبّر "ألكسندر هاملتون Alexander Hamilton" عن وجهات نظر مشابهة في "الأوراق الفدرالية *The Federarlist Papers*" عندما قال:

> إنّ قدر جميع المؤسسات الاجتماعية الإنسانية، حتى التي تكون من أكثرها كمالاً، أن يوجد فيها عيوب بالإضافة إلى الميزات – فهي خصائص متلاحمة مع طبيعة هذه المؤسسات، منها السيئة ومنها الجيدة، وهذا يرجع إلى النقص الموجود لدى المؤسّس، أيّ الإنسان[6].

من الواضح، أنّنا لا نستطيع تسيير المجتمع بطريقة إنسانية إذا كان كلّ شخص يتصرف وكأنّ إصبعه الصغير أهم بكثير من حياة مائة مليون آخرين من أبناء البشر. ولكنّ الكلمة الأساس هنا هي (يتصرف). عندما نتصرف، لا يمكننا "تفضيل أنفسنا عن الآخرين دونما خجل وبشكلٍ أعمى إلى هذه الدرجة"، كما يقول "سميث"[7]، حتى ولو كان ذلك هو ردّ الفعل التلقائي أو الميل الطبيعي لمشاعرنا. من الناحية العملية، وفي مناسباتٍ عديدة "يضحي الناس بمصالحهم في سبيل تأمين مصالح أفضل للآخرين" على حدّ قول "سميث"[8]، لكنّ هذا الأمر يعود إلى عوامل متداخلة من مثل الإخلاص للمبادئ الأخلاقية ولمفاهيم الشرف والنبل، وليس بحسب مقولة

أنّه من الواجب أن يحبّ المرء لجاره ما يحبه لنفسه[9]. من خلال مثل هذه الأدوات الاصطناعية، يمكن إقناع الإنسان أن يعمل من أجل الصورة التي يحب أن يراه الناس فيها أو أن يعمل من أجل احتياجاته الداخلية ما لا يعمله عادةً لخير أخيه الإنسان. باختصار، لقد رأى "سميث" أنّ هذه المفاهيم هي أكثر السبل فاعلية في أداء العمل الأخلاقي بأقل التكاليف النفسية. وعلى الرغم من كون هذه المسألة مسألة أخلاقية، فإنّ جواب "سميث" عن هذه المسألة كان، بشكلٍ رئيسي، اقتصادياً – عبر نظام الدوافع الأخلاقية ومجموعة من التنازلات المتبادلة، بدلاً من حلّ المسألة عن طريق تغيير الإنسان. إنّ إحدى الخصائص المميّزة للتصور المقيّد هي أنّه يتعامل في التنازلات المتبادلة عوضاً عن محاولة إيجاد الحلول.

وقد ذهب "سميث" إلى أبعد من ذلك في مؤلفه الكلاسيكي، "ثروة الأمم *The Wealth of Nations*"، فقال بأنّ الفوائد الاقتصادية للمجتمع كانت بشكلٍ رئيسي غير مقصودة من قبَل الأفراد، ولكنّها ظهرت باتّساق بتأثيرٍ من تفاعلات السوق، وتحت ضغط المنافسة وحوافز الربح الفردي[10]، وكانت المشاعر الأخلاقية ضرورية فقط من أجل وضع الإطار العام للقوانين التي يمكن من خلالها استمرار هذه العمليات بانتظام.

وبالرغم من جميع المصاعب التي رآها "سميث"، فقد وجد طُرُقاً أخرى فعالة في تحريض الإنسان على إنتاج الفوائد للآخرين، وذلك لأسباب ترجع في نهايتها إلى مصلحة الإنسان الشخصية. فلم تكن نظرية "سميث" نظرية تراكم الوحدات الذرّية، بمعنى أن تُجمع المصالح الشخصية لتصبح مصلحة المجتمع. على العكس، يتطلب سير عمل الاقتصاد والمجتمع من كلّ فرد أن يقوم بأشياء لمصلحة أناس آخرين؛ والسبب وراء هذه الأعمال هو ببساطة الحافز، سواء كان أخلاقياً أم اقتصادياً – والذي يرتكز في النهاية على المصلحة الشخصية. في تحاليله الأخلاقية والاقتصادية، اعتمد "سميث" على الحوافز التي سوف تُجنى من العمل، لا على رغبة الناس واستعداداتهم للقيام بالعمل.

## التصور الحر

ربما لا يوجد كتاب آخر من كتب القرن الثامن عشر أكثر تبايناً مع تصور الإنسان كما جاء في مؤلَّف "آدم سميث" مثل المؤلَّف الذي كتبه "وليام غودوين" بعنوان "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice*" . هذا العمل المدهش بالنسبة لمحتوياته كما بالنسبة لما تعرض له من انتقادات، إذ لاقى هذا المؤلَّف نجاحاً فورياً إثر نشره في إنكلترا عام 1793، وخلال عقد من الزمن تعرّض لحملة عدائية وقاسية نتيجة ردّة الفعل البريطانية تّجاه الأفكار التي كانت تُنسب إلى الثورة الفرنسية، وبالأخص بعدما أصبحت فرنسا عدوة حرب لبريطانيا. وبانقضاء عقدَين من الحروب فيما بين البلدَين التي انتهت في معركة "واترلو Waterloo"، كان "غودوين" مع كتابه قد ارتفعا إلى مصاف الحياة الثقافية في بريطانيا، وأصبح مشهوراً بنتيجة الكتاب، بالإضافة إلى شهرته بالتأثير على "شيللي Shelley" . وبالرغم من ذلك لم يظهر في القرن الثامن عشر، "قرن الأنوار"، أيّ عملٍ فكري يشرح التصور الحر للإنسان بمثل الوضوح، والتناسق، والشروح المنتظمة، التي في مؤلَّف "غودوين" .

بينما لا يمكن عند "آدم سميث" إثارة السلوك المفيد اجتماعياً عند الإنسان إلاّ بواسطة الحوافز، يقول "وليام غودوين" إنّ عقل الإنسان وميله الطبيعي قادران على أن يخلقا عن قصد الفوائد الاجتماعية. وقد اعتبر "غودوين" أنّ قصد تقديم الفائدة للآخرين هو "أساس الفضيلة"[11]، وأنّ الفضيلة بدورها هي الطريق نحو سعادة البشر. وقد عامل "غودوين" الفوائد الاجتماعية غير المقصودة على أنّها نادراً ما تكون جديرة بالملاحظة[12]. وفي تصوره الحر لطبيعة الإنسان، اعتبر "غودوين" أنّ الإنسان قادر على أن يشعر بشكلٍ مباشر باحتياجات الآخرين على أنّها أكثر أهمية من احتياجاته الخاصة، ولذلك فإنّه يتصرف من دون تحيّز بانتظام، حتى عندما تكون مصالحه أو مصالح أفراد أسرته معنية[13]. لم يقصد "غودوين" أن يجعل من قوله هذا

تعميماً بديهياً عن كيفية تصرف الناس بشكلٍ عام، بل قصد منها أن تكون مبيّنة لطبيعة الإمكانات البشرية. بحسب التصور الحر للطبيعة البشرية، إنّ التسليم بالسلوك الأناني الذي نراه في كلّ مكان لا يعني أنّ هذا السلوك هو خاصية دائمة لدى الإنسان. ويقول "غودوين": "إنّ الرجال قادرون، بلا شك، على تفضيل الفائدة الخاصة القليلة الأهمية على الفائدة العامة الأعلى شأناً؛ لكنّ هذا التفضيل ينشأ من مجموعة من الظروف وهو ليس بالضرورة القانون الثابت والملازم لطبيعتنا"(14).

استخف "غودوين" بالدوافع المستنبطة اجتماعياً واعتبر أنّها وسائط غير جديرة بالاهتمام ولا لزوم لها، عندما يكون ممكناً الوصول بشكلٍ مباشر إلى ما كانت تسعى دوافع "سميث" المصمَّمة لتحقيقه بشكلٍ غير مباشر: "إذا كانت الفائدة ستعود على ألف رجل، عليّ أن أتذكر بأنّني لست سوى ذرّة في ميدان المقارنة، وخياراتي العقلية يجب أن تُبنى على هذا الأساس"(15).
وخلافاً لـ"سميث" الذي اعتبر الأنانية لدى الإنسان كمعطى، اعتبر "غودوين" أنّه يتم تعزيز هذه الأنانية بواسطة نظام المكافآت المستعمل أصلاً للتكيّف مع هذه الأنانية. فالحلّ الصحيح لمسألة اختيار الجهود الواجب تطويعها هو أن نجعل الناس يفعلون ما هو صحيح لأنّه صحيح، وليس بدافع المكافآت المعنوية أو الاقتصادية - أي ليس لأنّ أحدهم "قرر تضمين العمل الصحيح حيّزاً كبيراً من المصلحة الشخصية"(16).

بتصوره الحر للإمكانات الأخلاقية غير المستغَلّة عند البشر، لم ينشغل "غودوين" مثل "سميث" بالتعرّف على الحوافز الأكثر فاعلية التي تتمكن من التأثير الفوري في ظلّ المعطيات الحالية. كان هدف "غودوين" الحقيقي هو كيفية الإنتاج والتطوير على المدى البعيد للشعور السامي لدى البشر تّجاه الواجب الاجتماعي. ورأى أنّه بقدر ما تكون الحوافز الفعالة بشكلٍ فوري معوّقة لتطور هذا الإحساس، فإنّ فوائدها سوف تكون مخيّبة وغير حقيقية. إنّ "الأمل في المكافأة" و"الخوف من العقاب" كانت في تصور

"غودوين"، "خطأً في حدّ ذاتها" و"معادية لتطور العقل"[17]. في هذه النقطة، تمّ التأكيد على نظرية "غودوين" من قبَل باحث معاصر له ويُعتبر مثالاً آخر في التصور الحر، وهو "المركيز دو كوندورسي Marquis de Condorcet" الذي رفض بالكامل فكرة "تحويل التعصب والمساوئ الأخلاقية إلى محاسن أخلاقية عوضاً عن محاولة القضاء عليها أو محاولة كبتها". وعزا "كوندورسي" أسباب مثل هذه "الأخطاء" إلى تصور مناوئيه لطبيعة الإنسان – فهم يخلطون بين "طبيعة الإنسان الأصلية" وإمكانات هذا الإنسان الأصلي مع الإنسان الموجود في عالمنا اليوم، والذي "أفسده التعصب، والعواطف الزائفة والعادات الاجتماعية"[18].

## التنازلات المتبادلة مقارنةً بالحلول

يتم الإشارة إلى الحكمة – أي وزن التنازلات المتبادلة بدقة – بتعابيرٍ مختلفة جداً في كلٍّ من التصورات المقيّدة والتصورات الحرة. في التصور المقيّد، حيث تكون التنازلات المتبادلة هي جميع ما يمكن أن نأمل به، تُدرج الحكمة من بين أهم الواجبات. يسمّيها "إدموند بورك" "الأولى بين جميع الفضائل"[19]. يقول "بورك" "لا شيء يُعتبر جيداً . . . إلاّ بالنسبة إلى شيءٍ ما وبالإشارة إلى شيءٍ ما"[20] – يعني باختصار، بكون الأشياء تنازلات متبادلة. وعلى العكس من ذلك، في التصور الحر، حيث يُعتبر التحسّن الأخلاقي بدون حدود ثابتة، تكون الحكمة في درجة متدنية من الأهمية. فلم يستعن "غودوين" بـ"أولئك الأخلاقيّين" – ومنهم "سميث" على ما نظن – "الذين يفكرون فقط بحثّ الإنسان لعمل الخير انطلاقاً من حكمة صادرة عن عقلٍ بارد ومن استعدادهم للارتزاق من أجل تحقيق مصالحهم الشخصية"، عوضاً عن سعيهم إلى تشجيع "العواطف الكريمة والخيّرة في طبيعتنا"[21].

النقطة الأساسية في التصور الحر هي وجود اختلاف كبير بين ما يفعله الإنسان في الواقع وبين إمكاناته. وهذا يعني أنّه يوجد وسائل متاحة من أجل

تحسين طبيعة الإنسان، وأنّ مثل هذه الوسائل يمكن أن يتم اكتشافها وتطويرها، بحيث يؤدي ذلك إلى قيام الإنسان بأداء الشيء الصحيح لكون هذا الشيء صحيحاً، بدلاً من انتظار المكافآت المعنوية والاقتصادية التي سوف تعود عليه بنتيجة هذا العمل. وقد عبّر "كوندورسي" عن تصور مشابه عندما صرّح بأنّه يمكن للإنسان بالنهاية "أن يؤدي بميوله الطبيعية الواجبات نفسها التي تتطلب منه اليوم بذل الجهد والتضحية"[22]. وهكذا فإنّ المسألة محلولة ولا تتطلب القيام بتنازلات متبادلة.

إنّ الإنسان، باختصار، "قابل لأن يصبح كاملاً" - يعني أنه قابل للتحسن باستمرار وهذا يختلف عن كونه قادراً على تحقيق الكمال المطلق. يقول "غودوين" "يمكننا أن نقترب أكثر فأكثر"[23]، وعلينا القيام بهذه الجهود باستمرار إذ ليس بالمستطاع "تحديد المدى الذي يمكن أن تحققه هذه الجهود نحو الكمال"[24]. إذ يكفي الإنسان لتحقيق غايته أن يكون "قادراً بشكلٍ كبير على ممارسة العدل والفضيلة"[25]، وهذا الأمر قادر عليه ليس فقط بضعة أفراد، بل "كافة الجنس البشري"[26]. يجب بذل الجهود لـ: "إيقاظ الفضائل النائمة للجنس البشري"[27]، وتُعتبر كافة أنماط مكافأة السلوك الحالي ذات أثر سلبي من الناحية الأخلاقية تّجاه تحقيق هذا الهدف.

هنا أيضاً، وصل كوندورسي إلى استنتاجات مشابهة، وقال: "إنّ قابلية الإنسان للكمال" هي "حقاً غير متناهية"[28]. فنلاحظ تكرار موضوع "التطور في عقل الإنسان" لدى "كوندورسي"[29]، رغم أنّه أقرّ بوجود "حدود لذكاء الإنسان"[30]، وأنّ لا أحد يعتقد بأنّه من الممكن أن يكون الإنسان على معرفة واضطلاع بـ"جميع حقائق الطبيعة" أو أنّه يمكن أن "يصل إلى أقصى وسائل الدقة" في مقاييسه وتحاليله[31]. وقال "كوندورسي" بوجود حدود لقابلية الإنسان العقلية في النهاية، إلاّ أنّه شدّد على أنّ لا أحد يستطيع تحديد مقدار هذه القابلية. واستنكر "كوندورسي"

"جـرأة "لوك Locke" على وضع حـدود لفـهم الإنسـان"[32]. وبواسطة الرياضـيات التي كـان "كـوندورسي" من المتحمـسين لمـسائلهـا، نظر "كوندورسي" إلى القابلية للكمال على أنها مُنحنى يقترب لا نهائياً من حدٍّ حسابي[33].

وبينما اضمحل استعمال كلمة "القابلية للكمال" عبر القرون، غير أنّ المفهوم بقي، دون أن يطرأ عليه أيّ تغييرٍ يُذكر حتى وقتنا هذا. ففكرة طواعية الإنسان، أي أنّ "الإنسان يشبه المادة البلاستيكية إلى حدٍّ كبير"[34]، ما زالت مركزية لدى العديد من المفكرين المعاصرين المؤيدين للتصور الحر. ويبقى مفهوم "الحلّ" مركزياً في هذا التصور. يتحقق "الحلّ" عندما يصبح من غير الضروري القيام بالتنازلات المتبادلة، حتى ولو كان ذلك الحلّ مكلفاً. والهدف من الوصول إلى الحلّ هو في الحقيقة ما يبرّر التضحيات الأوّلية أو الظروف الانتقالية التي تُعتبر غير مقبولة من دون الوصول إلى الحلّ المنشود. فقد توقع "كوندورسي" مثلاً الوصول في النهاية إلى "تحديد المصالح المختلفة، والوصول إلى التوفيق فيما بين هذه المصالح" - وعند ذلك، نجد أنّ "الطريق إلى الفضيلة لم تعد عسيرة"[35]. فيستطيع الإنسان أن يعمل بتأثيرٍ من الاستعدادات المفيدة للمجتمع، بدلاً من العمل بدافعٍ من حوافز تُسَدَّد في المستقبل.

## الأخلاق الاجتماعية والمسببات الاجتماعية

قسّم "غودوين" عمل الإنسان إلى نوعَين، المفيد والضّار، وقسّم كلاً من النوعَين إلى عملٍ مقصود وعملٍ غير مقصود، وسمّى النوع المقصود من الأعمال المفيدة "الفضيلة"[36]، وسمّى الأذى المقصود بـ"الرذيلة"[37]، والأذى غير المقصود بـ"الإهمال"، وهو فرع من فروع الرذيلة[38]. ويمكن تقديم هذه التعاريف على شكل الرسم التالي:

| | مفيد | ضار |
|---|---|---|
| مقصود | الفضيلة | الرذيلة |
| غير مقصود | | الإهمال |

إنّ الفئة الغائبة في الرسم أعلاه هي الفائدة غير المقصودة. وقد كانت هذه الفئة الغائبة في تصنيف "غودوين"، هي التي تمثل الأساس في كامل فلسفة "آدم سميث" والتي تبرز بشكلٍ خاص في مؤلفه الكلاسيكي "ثروة الأمم *The Wealth of Nations*". فبالنسبة لـ "سميث" كانت الفوائد الاقتصادية التي يجنيها المجتمع من الرأسمالية، "فائدة غير مقصودة"[39]. وقد وصف "سميث" المقاصد الرأسمالية بأنّها "جشع رذيل"[40]، ووصف مجموع الرأسماليين بمجموعة الناس الذين "قلّما يجتمعون مع بعضهم البعض دون أن ينتهي بهم الحديث إلى التآمر على عامة الناس من مثل استنباط الوسائل لرفع الأسعار، وهذا الأمر دائم الحصول حتى في مناسبات الأفراح والترفيه عن النفس"[41]. وعلى الرغم من تكرار تصوير "سميث" للرأسماليين بصور سلبية[42]، إذ لم يجاره في هذا التصوير السلبي أيٌّ من الاقتصاديين الآخرين حتى في زمن "كارل ماركس"، أصبح "آدم سميث" الرسول الحامي لمبدأ عدم التدخل *Laissez-faire* الرأسمالي. فكانت المقاصد هامّة جداً في التصور الحر عند "غودوين"، ولا أهمية لها في التصور المقيّد عند "سميث". وكان "سميث" مهتماً بالخصائص الكامنة في الاقتصاد التنافسي، والتي تمكّن البشر من إنتاج الفائدة للمجتمع من المقاصد الفردية الكريهة.

وفيما تجري الإشارة إلى كلٍّ من "آدم سميث" و "وليام غودوين" على أنّهما يشكّلان المثلَين الصارخَين والصريحَين في الالتزام بأحد التصورَين المتناقضَين، إلاّ أنّ كلاً من التصورَين يضمّان مفكرين آخرين كثراً ما زالوا يتنافسون بقوة لضمان سيطرة أفكارهم حتى يومنا هذا. وحتى فيما بين معاصريهم، كان لكلٍّ من "سميث" و "غودوين" العديد من المفكرين

المؤيدين لأحدهما بتصورات متشابهة، وإن كان مُعبّراً عنها بطرقٍ مختلفة من ناحية التفاصيل أو بالنسبة لدرجة الالتزام بأحد التصورَين. وربما كان مؤلَّف "إدموند بورك" "تأملات في الثورة الفرنسية *Reflections on the Revolution in France*" الذي أصدره في عام 1790 التطبيق العملي الأكثر صخباً للهجوم الذي شنّه أنصار التصور المقيّد. فشنّ "توماس باين Thomas Paine" هجوماً مضاداً بنفس الشدّة بمؤلّفه "حقوق الإنسان *The Rights of Man*" (1791)، الكتاب الذي مهّد من نواحٍ كثيرة لشرحٍ أكثر انتظاماً للتصور الحر من قبَل "غودوين" بعد سنتَين. وربما كان "روسو" من أشهر الذين شدّدوا على أنّ الطبيعة البشرية ليست في طبيعتها الأساسية مقيّدة بحدودها الحالية، ولكن تمّ تضييقها وإفسادها من قبَل المؤسسات الاجتماعية - كما نجد هذا التصور عند "كوندورسي" وعند "البارون دولباخ Baron D'Holbach" وآخرين من ذلك العصر. وفي القرن التاسع عشر، قال "جون ستيوارت ميل John Stuart Mill" أنّ "الحال البائسة للثقافة الفكرية" و"التنظيمات الاجتماعية البائسة" كانتا "المعوّق الحقيقي الوحيد" لوصول أبناء البشر إلى السعادة[43]. ومع أنّ بيانات "ميل" الأكثر شهرةً ووقعاً كانت تعكس التصور الحر، غير أنّه كان ميّالاً في مواضيع عديدة إلى إضافة شروط صعبة التحقيق والتي تتلاءم أكثر مع التصور المقيّد[44].

وقد بُني الجزء الأكبر من اشتراكية القرن التاسع عشر وليبرالية القرن العشرين على هذه الأُسس، مع بعض التعديل وبعض التباين في درجة الالتزام بها، والتي طُبّقت في مجالات واسعة من مثل التعليم، الحرب، والمحاكم الجنائية. أمّا الماركسية، فكانت، كما سنرى، هجيناً خاصاً، يطبّق التصور المقيّد على معظم الماضي والتصور الحر على غالبية المستقبل.

فعندما قال "هارولد لاسكي Harold Laski" أنّ "التعبير عن عدم الرضى" هو "انعكاس لاستفحال المرض في الجسم السياسي"[45]، كان يعبّر عن جوهر التصور الحر، الذي ينطلق من أنّه لا يوجد عوائق أصيلة في

الإنسان أو الطبيعة تدعو إلى فقدان الأمل والشعور بالخيبة، ومن هنا فإنّ المسؤولية عن عدم الرضى تقع على المؤسسات الموجودة، والتقاليد، أو الحكام. في الوجهة المقابلة، عندما نسب "مالثوس Malthus" بؤس الإنسان إلى "القوانين المتأصلة في طبيعة الإنسان، والمستقلّة كليّاً عن جميع القواعد الموضوعة"(46)، كان "مالثوس" يعبّر عن أكثر أشكال التصور المقيّد تطرفاً، والذي يتضمن قيوداً متأصلة في الطبيعة وفي الإنسان. وبطبيعة الحال، ردّ "غودوين" على "مالثوس"، انطلاقاً من تطبيق التصور الحر على الطبيعة والإنسان: "في كلّ بلد تُمارَس فيه الزراعة، يولد البشر ولدى كلّ واحد منهم الفطرة الطبيعية في إنتاج الطعام بكمية أكبر من حاجته، وهذه الفطرة لا يتم السيطرة عليها إلاّ عن طريق استعمال المؤسسات لأساليب المنع الجائرة"(47). ومع توفر الاحتمالات اللانهائية لإمكانات الإنسان والطبيعة، لا يمكن أن يكون الفقر ومصادر عدم الرضى الأخرى ناتجةً إلاّ بفعل الغايات الشريرة أو العمى عن الحلول، والتي يمكن أن تتوفر بسهولة عن طريق إجراء التغيير المطلوب في عمل المؤسسات. بالمقابل، عاكس "بورك" هذا التوجه حين اعتبر الشكوى من الوضع السائد ومن الحكام جزءاً من "العيوب الموجودة في طبيعة الإنسان" واعتبر أنّ الحلّ هو في "السياسة الذكية" التي تستطيع تبيان المؤشرات الحقيقية للوضع المشكو منه من تلك الناجمة عن العلل الأصيلة في طبيعة الإنسان(48). وقد ذهب "هوبس" إلى أبعد من ذلك، في ملاحظته بأنّه في الوقت الذي تكون متاعب الناس في المستوى "الأدنى"، تكون عادةً المتاعب السياسية في الذُّروة(49).

بشكلٍ رئيسي، تتجلى أهمية القيود الموجودة في الطبيعة بفعل القيود الموجودة في طبيعة البشر. فعلى سبيل المثال، لا تصبح الحاجة إلى الطعام التي تُعتبر قيداً طبيعياً ومتأصلاً في طبيعة البشر، مشكلة اجتماعية تحتاج إلى إيجاد حلّ عملي لها، إلاّ عندما يتكاثر الجنس البشري إلى الدرجة التي يصبح فيها تحصيل موارد الرزق صعباً. وهكذا فإنّ القيد المركزي في الطبيعة عند

"مالثوس" لا يصبح مشكلة اجتماعية رئيسية إلاّ بسبب حدّية التصور المقيّد عند "مالثوس" للطبيعة البشرية، الذي اعتبر أنّها مفطورة على ملء جميع أنحاء المعمورة بالسكان، الأمر الذي سوف يؤدّي حتماً إلى المشكلة الاجتماعية. أمّا "غودوين" الذي بادر إلى الإقرار بوجود القيود في الطبيعة، فقد كان له تصور مختلف جداً عن الطبيعة البشرية، التي اعتقد أنّها سوف تحرص على عدم التكاثر فوق حدود الطاقة الغذائية للأرض. لذلك لم يهتم "غودوين" بأنّ البشر يتزايدون بشكلٍ أسرع ممّا يمكن أن تنتجه الأرض، بتوضيحه "أنّ الناس المفترض أن يكونوا موجودين لا يأكلون؛ الذين يأكلون هم الناس الموجودون حالياً على الأرض"[50]. من ناحية أخرى لم ينظر "مالثوس" إلى تكاثر الناس فوق حدود طاقة الكرة الأرضية كاحتمال نظري من الممكن حدوثه في المستقبل، بل رآه حقيقةً واقعة وبادية في الحاضر. وبحسب "مالثوس"، "إنّ موعد تجاوز عدد الناس لقدرتهم على تحصيل الرزق قد أذن منذ زمنٍ بعيد. . . وقد وقع هذا الأمر حتى منذ فجر التاريخ، وهو واقعٌ في الحاضر، وسيستمر بالوجود إلى الأبد"[51]. من الصعب إيجاد أيّ بيان ممثل للتصور المقيّد الأكثر تطرفاً من الذي جاء على لسان "مالثوس". ولم يكن الاختلاف فيما بين "مالثوس" و"غودوين" على حقيقة من حقائق الطبيعة – الحاجة إلى الطعام – ولكنّهما اختلفا في نظرتَيهما للسلوك البشري، اللتين تعتمدان على تصورات مختلفة جداً عن الطبيعة الإنسانية. وفي مجال آخر، يقرّ معظم مؤيدي التصور الحر بالموت على أنّه قيد متأصل في الطبيعة (علماً أنّ "غودوين" و"كوندورسي" لم يستبعدا احتمال التغلب على الموت في المستقبل)، ولكنّهم ببساطة، لم يتعاملوا مع هذا القيد كقيدٍ يقيّد التطور الاجتماعي للجنس البشري.

يوجد تباين كبير فيما بين أصحاب التصور الحر وأصحاب التصور المقيّد في نظرتهم إلى الشرور الكبيرة التي تسود العالم من مثل الحرب، والفقر، والجريمة. بالنسبة للتصور الحر، إذا لم تكن خيارات الإنسان مقيّدة

أصلاً، فإنّ وجود مثل هذه الظواهر المقيتة والمفجعة يحتّم قيام مبرِّر للإيضاح – وبالتالي إيجاد الحلول لها. أمّا بالنسبة لأصحاب التصور المقيّد، إذا كانت القيود الكامنة في الإنسان وميوله تشكّل جزءاً رئيسياً من الظواهر المؤلمة، فإنّ الأمر الذي يتطلب الإيضاح هو الطرق التي تساعد في تجنب هذه الظواهر المؤلمة أو الحدّ من أثرها. بينما يقوم المؤمنون بالتصور الحر بالبحث عن الأسباب التي أدّت إلى الحرب، أو الفقر، أو الجريمة، يقوم المؤمنون بالتصور المقيّد بالبحث عن الأسباب التي تؤدّي إلى السلام، أو الثروة، أو المجتمعات الملتزمة بسيادة القانون. في التصور الحر، لا يوجد أسباب عصيّة عن الحلّ للشرور الاجتماعية ولذلك لا يوجد سبب لعدم إمكانية حلّها، إذا توفر الالتزام الأخلاقي الكافي. بينما يرى أصحاب التصور المقيّد، أنّ كلّ الحيَل أو الاستراتيجيات المتّبعة في الحدّ أو التخفيف من الشرور الإنسانية المتأصلة، تستتبع أكلافاً ما، منها مثلاً، الأمراض الاجتماعية الجديدة التي تصدر عن المؤسسات التي ترمي إلى تحضير الناس، لذلك جلّ ما يمكن أن يُعمَل هو الوزن الحكيم للخيارات المتاحة والاكتفاء بالأمور الممكن تحقيقها، ليس إلاّ.

ويمكن النظر إلى الثورتَين العظيمتَين اللتَين حدثتا في القرن الثامن عشر – في فرنسا وفي أميركا – كتطبيقٍ عملي لهذه التصورات المختلفة، مع كلّ ما يلزم من التحفظ إزاء المقارنة فيما بين ما تسببه الأحداث التاريخية المعقدة من سفك للدماء وإزهاق للأرواح وبين النماذج النظرية البحتة. فتعكس المنطلقات والأسس الضمنية للثورة الفرنسية بوضوح كبير التصور الحر للإنسان، الذي انتشر بين زعمائها. بينما كانت الأسس الفكرية للثورة الأميركية أكثر اختلاطاً، ففيها رجال من مثل "توماس باين" و"توماس جيفرسون Thomas Jefferson"، اللذين تشابه تفكيرهما مع الفكر الفرنسي إلى حدٍّ بعيد، ولكنّه تضمن أيضاً التصور المقيّد الكلاسيكي المعبَّر عنه في "الأوراق الفدرالية *The Federalist Papers*"، والذي كان له الأثر الأكبر على

الدستور الأميركي. بينما كان يتشوق "روبيسبيير Robespierre" إلى أن تنتهي الثورة من سفك الدماء، "عندما يتساوى جميع الناس في الإخلاص لبلدانهم ولقوانينها"[52]، اعتبر "ألكسندر هاملتون Alexander Hamilton" في "الأوراق الفدرالية" أنّ فكرة توقع قيام الأفراد "بمبادرات فردية متجردة تمليها عليهم المصلحة العامة" فكرة "نرغب بشغف أن تتحقق غير أنّها غير قابلة للحصول"[53]. كان "روبيسبيير" يسعى إلى إيجاد الحلول الجذرية، أمّا "هاملتون" فقد اكتفى بالتنازلات المتبادلة.

يعكس دستور الولايات المتحدة، بتفصيله لوسائل التوازن والحدّ من السلطات الدستورية، بوضوح وجهة النظر التي تقول بأنّه لا يجب منح الثقة المطلقة لأيّ شخص يمارس السلطة. وفي هذه النقطة يوجد تباين حادّ مع الثورة الفرنسية، التي منحت سلطات شاملة، بما في ذلك سلطة الحياة والموت، إلى أولئك الذين تكلموا باسم "الشعب"، أي الذين يتكلمون باسم "إرادة الناس" على طريقة "روسو". وحتى عندما كان يُصاب المؤمنون بهذا التصور بالخيبة المريرة بزعمائهم، كانوا يعمدون إلى عزل وإعدام هؤلاء الزعماء، لا إلى إحداث التغيير الأساسي في أنظمتهم السياسية أو معتقداتهم، حيث إنّهم رأوا الشر متمركزاً في الأفراد الذين خانوا الثورة. أمّا مؤلّفو "الأوراق الفدرالية"، فقد كانوا على إدراكٍ تامّ بالتصور المقيّد للإنسان في الدستور الأميركي الذي أملى تضمين الدستور القيود والتوازنات فيما بين السلطات، وكان المؤيدون منهم لهذا التصور يقولون بأنّه:

> بنتيجة التأمل في طبيعة البشر، كان من الضروري تضمين الدستور وسائل التوازنات والحدّ من السلطة من أجل السيطرة على احتمالات سوء استعمال السلطة من قبَل السلطات الحاكمة. إذ إنّ مؤسسات الحكم بحدّ ذاتها هي في النهاية حصيلة كلّ التأملات والآراء في طبيعة البشر[54].

فقد اعتبر مؤلفو "الأوراق الفدرالية" أنّ الشر متأصل بالإنسان،

والمؤسسات هي بكلّ بساطة الوسائل لمحاولة التأقلم مع هذا المعطى. كما رأى "آدم سميث" أنّ الحكومة هي "الدواء القليل الفاعلية" لمشكلة نقص "الحكمة والفضيلة" عند الإنسان[55]. وممّا ورد في "الأوراق الفدرالية":

> ما هو الداعي إلى مأسسة أنظمة الحكم؟ الداعي إلى ذلك هو كون الناس ميّالين إلى عدم الالتزام بما يمليه عليهم المنطق والعدالة من دون أن يُجبَروا على ذلك[56].

أمّا الذين لا يعتقدون بالتصور المقيّد للإنسان، فيميلون إلى اعتبار النظام المتطور للحدّ من السلطة وضمان التوازن فيما بينها عبارة عن تعقيدات وعوائق لا حاجة لها. وقد شجب "كوندورسي" هذه الوسائل الدستورية كونها "مكبّلة" واعتبر أنّها مخصّصة من أجل خلق جهازٍ سياسيٍّ "بالغ التعقيد من دون فائدة كبيرة للمجتمع"[57]. كما اعتبر أنّ ليس هنالك من حاجة لحشر المجتمع بين فكّي "سلطتَين متقابلتَين ومتعاكستَين"[58] أو أن يتم إعاقة تطور أعمالهم عن طريق "الجمود" الذي تتسبب به وسائل الدستور في الحدّ من السلطة وضمان توازنها[59].

التصور المقيّد هو التصور المأساوي للحالة الإنسانية. أمّا التصور الحر فهو الكشف عمّا تتضمنه المقاصد الإنسانية من أخلاقٍ نبيلة، والتي يعتبرونها العنصر الحاسم في مسار الأمور. يروّج التصور الحر للسعي وراء أسمى القيَم المثالية وأفضل الحلول. بينما يرى التصور المقيّد أنّه يجب البحث عن الأفضل بعيداً عن الفضائل الخيّرة لأنّها محاولة عقيمة وعديمة الجدوى لتحصيل ما لا يمكن الحصول عليه، وأنّه يجب أن تَنصَبّ الجهود على إيجاد التنازلات المتبادلة التي تتّسم بالاستمرارية والإنتاجية. وقد طبّق "آدم سميث" هذا المنطق ليس على الاقتصاد فقط بل على الأخلاق والسياسة أيضاً. بحسب "سميث"، المصلح الحكيم هو الذي ينظر بجدّية "ليس فقط إلى العادات المتأصلة في المجتمع بل كذلك إلى الأفكار المغلوطة السائدة في هذا المجتمع"، وعندما يتعذر عليه إحقاق ما يراه الحقّ، "عليه أن لا

يترفّع عن تحسين الخطأ" . لا تتمثل مهمة الحاكم في إيجاد الحلّ المثالي بل عليه أن يهدف إلى "التأسيس للأفضل الذي يمكن أن يتأقلم معه الناس" [60].

غير أنّ "كوندورسي" ، الناطق باسم التصور الحر ، شجب التوصيات التي توجب "أن تتغير القوانين بتغيّر الأحوال المناخية وأن تُكيّف بحسب تشكيل الحكومة ، وبحسب الممارسات التي كرستها المعتقدات الخرافية ، وبحسب الحماقات التي يؤمن بها الناس . . . "[61]. لذا كان يقول بتفوّق الثورة الفرنسية على الثورة الأميركية ، وحجته على ذلك "نقاوة المبادئ التي اعتمد عليها الدستور والقوانين الفرنسية" والتي أتاحت "للشعب أن يمارس حقّه السيادي" من دون أيّ قيد[62]. وفي سياق ما تقدم ، تندرج مسألة فيما لو أمكن تطبيق النُظُم المؤسساتية ذاتها في كافة المجتمعات ، أم أنّه يجب اجتراح النظام المناسب لكلّ مجتمع . ومن المعروف أنّ "جيريمي بنثام Jeremy Bentham" كان يوصي بإصلاحات محدّدة وخاصة بكلّ مجتمع بالإضافة إلى المبادئ العامة التي على المجتمعات المختلفة تطبيقها . غير أنّ "هاملتون" كان يقول أنّ "ما يمكن أن يكون صالحاً لـ"فيلادلفيا Philadelphia" ، يمكن أن يكون بغاية السوء في باريس ومثيراً للسخرية في "بيترسبورغ Petersburgh" "[63]. فنجد أنّ كلا الاستنتاجَين متناسق بشكلٍ منطقي مع وجهة النظر التي انطلق منها .

وبالرغم من أنّ التصور المقيّد يرى أنّ الطبيعة البشرية لا تتغير مع الزمن أو بحسب البلدان ، فهو يعتبر أنّ التدخل في تنميط الثقافات المختلفة وكيفية تعبيرها عن احتياجاتها صعب وغير مجدي . أمّا أصحاب التصور الحر فيرون أنّه من المجدي التدخل في إجراء التغييرات على الطبيعة البشرية ، وأنّ العادات الاجتماعية تُستهلك وتصبح شيئاً من الماضي .

في التصور المقيّد ، يتم وزن المثل العليا بحسب كلفة تحقيقها . أمّا في التصور الحر ، فيتم تفضيل الأكثر تماثلاً مع المثل العليا . صحيح أنّ التكاليف قد تكون باهظة ، غير أنّه يتم تقرير الأمور بغضّ النظر عن تكاليفها . وللدلالة

على هذه النقطة، نذكر ما قاله "توماس جيفرسون" للذين تحولوا ضد الثورة الفرنسية، بسبب الناس الأبرياء الذين قتلتهم هذه الثورة:

> شخصياً، لقد تألمت بعمق للشهداء الذين قضوا في هذه الثورة، لكن في حال لم تنجح هذه الثورة، كان سيكون الخراب من نصيب نصف الكرة الأرضية[64].

لم يجر التعبير عن الاعتقاد بعدم أهمية الكلفة المترتبة عن متابعة العدالة الاجتماعية بشكلٍ أفضل أو أكثر حسماً ممّا جاء على لسان "جيفرسون"، علماً أنّه، في النهاية، تحوّل ضد الثورة الفرنسية، عندما تزايدت تكاليفها البشرية متجاوزةً ما يمكن أن يستمر بقبوله. إذ لم يكن "جيفرسون" من الملتزمين كلّياً بالتصور الحر.

وظلّ الاعتبار المعطى لتكاليف التغيير في المجتمعات العنصر الأساسي في التمييز بين التصور الحر والتصور المقيّد عبر القرون. ومن الأمثلة المعاصرة للتصور الحر الذي لطالما اعتبر بأنّ تكاليف التغيير ثانوية، المدافعون عن الإجراءات القانونية التي تتيح للمجرمين الإفلات من العقوبة بتبريرهم الأمر على أنّه "الثمن الذي علينا أن ندفعه في سبيل الذود عن مبدأ الحرية"، أو المدافعون عن الثورات بقولهم "لا بدّ من أن يُكسَر البيض من أجل الحصول على طبقٍ من البيض المخفوق". وفي التصور المقابل، أي التصور المقيّد، نجد الذين يرددون من بعد "آدم سميث" الذي يصف تكاليف التحوّل بالقول التالي: "لا شيء يعلو فوق إحلال السلام والنظام في المجتمع حتى لو كان في سبيل تقديم العون والمساعدة للفقراء في هذا المجتمع"[65]. ولا بدّ من الملاحظة أنّ هذا الخلاف المستمر فيما بين التصورين حول أهمية المثل العليا وما يستتبع تحقيقها من تكاليف إنّما يمثل جزءاً واحداً فقط من المعركة المستمرة فيما بين التصورات المختلفة.

# الخلاصة والدلالات

في المحصلة، ترتكز تصوراتنا على ما نحمله من مفاهيم للطبيعة البشرية - ليس فقط بالنسبة لتفسير ما نشهده من ممارسات يومية يقوم بها البشر، بل أيضاً في تحديد الحدود القصوى للإمكانات البشرية وما يحدّها من معوّقات. فتختلف التصورات على مستوى المفاهيم الاجتماعية، فيما بين الذين يقولون بالحدود اللانهائية لإمكانات البشر التي تتعدى بكثير ما هم عليه اليوم، وبين الذين يؤمنون بأنّ البشر محكومون بالأنانية وبميولهم للقيام بأعمال تتّسم بالتهديد للسلم الاجتماعي والتي لا يمكن السيطرة عليها إلاّ عن طريق اتّخاذ التدابير اللازمة لاحتوائها، وذلك بالرغم ممّا قد تخلّفه هذه التدابير من أضرار مؤسفة والتي يبدو أنّه لا بدّ منها. يُعتبر "وليام غودوين" و"آدم سميث" المثالَين الأوضح والأكثر التزاماً للتصورَين المتناقضَين - التصور الحر والتصور المقيّد، غير أنّهما ليسا الأولَين ولن يكونا الأخيرَين في هذا الصراع الطويل في ميدان الفكر الاجتماعي. فـ"روسو" مثلاً، عندما قال أنّ "الإنسان يولد حرّاً" بالإضافة إلى أنّه "مكبّل بالمعوّقات في كلّ أمر"[66]، كان يعبّر عن جوهر التصور الحر، حيث تكمن المشكلة الرئيسية برأيه في المؤسسات وليس في طبيعة البشر. فبحسب "روسو"، "الإنسان بطبيعته الأصلية لا يحمل أيّ عداء تّجاه أخيه"[67]. أمّا التصور المعاكس والذي يتجلى في مؤلّف "هوبس" "لاوياثان (الحوت الكبير المجهول) Leviathan"، والذي يقول بأنّ الأمر الوحيد الذي حال دون وقوع الحروب الشاملة فيما بين البشر كان بفضل القوات المسلحة التابعة للمؤسسات السياسية[68]، وأنّ الحياة كانت ستبدو "موحشة، وفقيرة، وبشعة، وفظة، وقصيرة" لو أنّ البشر تُركوا ليتصرفوا على هواهم الذي تمليه عليهم طبيعتهم الأصلية[69]. وبينما قاد التصور الحر "كوندورسي" للبحث عن مجتمع تكون فيه "الميول الطبيعية لدى الإنسان" متوافقة وغير متعارضة مع الصالح العام[70]، دفع التصور المقيّد "حايك" إلى الاستنتاج بأنّ الطبيعة الأصلية للإنسان لا يمكن أن

تتوافق وأن تنسجم مع الصالح العام، وبناءً على ذلك يتوجب علينا إجبار الإنسان على عمل ما يقتضيه الصالح العام فـ "لا يمكن الاستغناء عن القيود التي تمليها القوانين والأنظمة على أفراد المجتمع بالرغم من تبرمنا بهذه القوانين" (71).

بالتلازم مع الإمكانات الواسعة التي يرى التصور الحر بوجودها في الطبيعة البشرية، تأخذ المقاصد التي تحرك هذه الإمكانات مكانة مهمة في هذا التصور. فنجد المفاهيم من مثل - "الإخلاص"، و"الالتزام"، و"التفاني" - متلازمة مع وصف المقاصد البشرية في التصور الحر على مرّ العصور، كما يتم وصف السياسات التي يسعى إليها هذا التصور بالإشارة إلى الأهداف المتوخاة من السياسات من مثل: شعار "حرية، مساواة، وإخاء"، أو "الوقف النهائي لاستغلال الإنسان لأخيه الإنسان"، أو "تحقيق العدالة الاجتماعية". في المقابل، في التصور المقيّد الذي يقول بالمحدودية الشديدة لإمكانات البشر في تحقيق مقاصدهم بالطُرُق المباشرة، لا يتم اعتبار المقاصد على أنّها عنصر جدير بالاعتبار. وقد أشار "بورك" إلى إمكانية "حصول النّافعة من الضّارة" كما يمكن "حصول أضرار كبيرة كنتيجة من المقاصد الأكثر نبلاً" (72). كذلك فإنّ مذهب "آدم سميث" الاقتصادي المرتكز على مبدأ "عدم التدخل *Laissez-faire*" يفترض ضمناً لا أهمية المقاصد فيما نحصل عليه في النهاية، إذ إنّ الفوائد المترتبة عن النظام الرأسمالي لم تكن من مقاصد الأفراد المحركين لهذا النظام. في التصور المقيّد، لا تتأثر التحولات في المجتمع بفعل المقاصد والأهداف المتوخاة، بل بفعل ما تستتبعه إجراءات محددة تساهم في تحقيق الأهداف من مثل - "حقوق الملكية"، "التجارة الحرة"، أو "وضع القيود اللازمة في الدستور". ولا يقتصر الأمر على وجود أهداف متباينة في كلٍّ من التصورَين، بل يتمثل الخلاف، بشكلٍ أساسي، في ما يعنيه كلّ تصور من مفهوم "الهدف". بالنسبة للتصور الحر، الهدف يعني الوصول إلى النتيجة المباشرة

المرجوة، أمّا بالنسبة للتصور المقيّد، فالوصول إلى النتائج المتوخاة تحدده سمات الإجراءات بطريقة غير مباشرة مع ما تحمله من أضرار جانبية والتي يتم قبولها كجزء من التنازلات المتبادلة للوصول إلى النتائج المرجوة.

بالرغم من أنّنا نستطيع تبيان العديد من نقاط التباين بين المذاهب الاجتماعية العديدة في حال تمّ مقارنة المذاهب العائدة إلى مرحلة معيّنة وإلى وجود نقاط تباين أكثر في حال تمّت المقارنة على مدى أوسع من المراحل الزمنية، غير أنّه من الممكن تبيان الفرضيات الأساسية التي وُضعت لوصف الطبيعة البشرية وتفسير ما يحصل في المجتمع، الأمر الذي يسمح لنا بتصنيف هذه المذاهب كونها تنتمي إمّا إلى التصور الحر أو إلى التصور المقيّد. وعلى الرغم من أنّ هذا التصنيف لا يتّصف بشموله أعمال كافة علماء الاجتماع، إلاّ أنّه كافٍ لدراسة العلماء المرموقين وللنزاعات الإيديولوجية التي امتدت على مدى القرنَين الماضيَين.

من استعراض أعمال أصحاب التصور الحر، نتبين اعتقادهم العميق بأنّ الخيارات التي تتّسم بالتّسرع وتلك الخالية من الاعتبارات الأخلاقية هي التي تتسبب بالشرور التي نعاني منها في العالم، وأنّ الحلّ يتمثل في سياسات اجتماعية أكثر حكمةً أو أكثر أخلاقيةً وأكثر إنسانيةً. ونتبين الأفكار التي ارتكز عليها هذا التصور في العرض المفصّل للتصور الحر الذي نجده في مؤلّف "وليام غودوين" بعنوان "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice*"، الذي نظّم الأفكار المتّصلة بهذا التصور المستقاة من عدد من مفكري القرن الثامن عشر أهمهم - "جان جاك روسو"، "فولتير"، "كوندورسي"، "توماس باين"، و"دولباخ". والتوجه العام للتصور الحر استمر في القرن التاسع عشر، وإن بأساليب متنوعة، مع "سان سيمون Saint-Simon"، و"روبرت أووين Robert Owen"، و"جورج برنارد شو George Bernard Shaw"، وغيرهم من أتباع المذهب الفابي "Fabians". كما ترددت أفكار التصور الحر في القرن العشرين

في المجال السياسي في أعمال "هارولد لاسكي Harold Laski" ، وفي المجال الاقتصادي في أعمال الاقتصاديَين "ثورشتاين فيبلين Thorstein Veblen" و "جون كينيث غالبرايث John Kenneth Galbraith" ، وفي المجال القانوني لدى كافة أنصار مذهب إحداث التغييرات الجذرية في العمل القضائي (Judicial activism) ، والتي نستطيع أن نجد خلاصاتها في مؤلّفات "رونالد دواركين Ronald Dworkin" النظرية وفي ممارسات "إيرل وارين Earl Warren" القضائية.

غير أنّ الفكر المقيّد يرى أنّ الشر والمشاكل في العالم تنتج من الخيارات الضيّقة والصعبة المتاحة للبشر بنتيجة المعوّقات المتأصلة عند الجنس البشري على المستويَين الأخلاقي والفكري. وللتخفيف من هذه الشرور والمساعدة في تطوير الواقع، اعتمد أصحاب التصور المقيّد على ما قد يتوفر بنتيجة الآليات الاجتماعية من مثل الأعراف الأخلاقية، وعمليات السوق، أو النُظُم السائدة في إطار الأسرة. وهم يعتبرون أنّ هذه الآليات تطورت بذاتها وليست من وضع أو تصميم البشر، ومن أجل ذلك فهم يعتمدون على هذا التفاعل الاجتماعي الشامل لكلّ أفراد المجتمع بدل الاتّكال على سياسات محددة وُضعت خصيصاً لإحداث نتائج محدّدة تخصّ أفراداً أو مجموعات من الأفراد دون غيرهم من المجموعات. ووجهة النظر هذه التي تؤمن بالقيود في إمكانات البشر نجدها عند "آدم سميث" وعند مجموعة كبيرة من المفكرين في علم الاجتماع، من "توماس هوبس" في القرن السابع عشر، إلى "إدموند بيرك" ومؤلّفي "الأوراق الفدرالية *Federalist Papers*" المعاصرين لـ "آدم سميث"، إلى شخصيات فكرية من القرن العشرين من أمثال "أوليفر ويندل هولمز Oliver Wendell Holmes" في القانون، أو "ميلتون فريدمان Milton Friedman" في الاقتصاد، أو "فريدريك أ. حايك Friedrich A. Hayek" في علم الاجتماع.

غير أنّ هذا التصنيف الثنائي لا ينطبق على كافة المفكرين، من مثل

" جون ستيوارت ميل John Stuart Mill" أو "كارل ماركس Karl Marx" للأسباب التي سوف نتطرق إليها في الفصل الخامس من هذا الكتاب. وقد نجد بعض المفكرين بمنتصف الطريق فيما بين التصورَين، أو قد نجد البعض ممّن تحوّل من تصور إلى آخر. غير أنّ النزاع فيما بين التصورات يبقى حقيقة واقعة بغضّ النظر عمّا إذا قرر جميع المفكرين عدم الانحياز إلى أيّ تصور أم أنّهم، على العكس، قرروا الالتزام المطلق والثابت بتصورٍ معيّن.

وعلى الرغم من الاستثناءات الآنفة الذكر، تبقى الظاهرة المهمة والمدهشة في أنّ المنطلق في مفهومنا للطبيعة البشرية والربط الكبير فيما بين هذا المفهوم وبين المفاهيم التي نحملها في مجالات المعرفة، والأخلاق، والسلطة، والزمن، والمنطق، والحرب، والحرية، والقانون، هما اللذان يبلوران ما نحمله من تصورات. ومهمة الفصول التالية من هذا الكتاب ستكون في اكتشاف هذا التناسق والترابط.

ولربما كان من المناسب أكثر في تصنيف التصورات على اعتبار أنّها أقل تقييداً أو أكثر تقييداً، بدل اعتماد التصنيف الثنائي (التصور الحر / التصور المقيّد) نظراً إلى أنّ النظريات والمعتقدات والنُظُم الفكرية عديدة ومن الممكن تصنيفها في سلسلة متّصلة تمتد من حدٍّ إلى آخر (أو حتى في كافة الاتّجاهات). غير أنّ التصنيف الثنائي لا يؤمّن السهولة في التحليل فحسب، بل هو أيضاً قادر على إيضاح الفوارق المهمة فيما بين التصورات المختلفة. في الحقيقة لا يؤمن أيٌّ من المفكرين من كلا التصورَين أنّ الإنسان حر 100 بالمائة، أو أنّ الإنسان مقيّد 100 بالمائة. إنّ الأمر الحاسم في فرز المفكرين بين مؤيد للتصور المقيّد أو مؤيد للتصور الحر، لا يكمن في إشارة التصور الأول إلى القيود في الطبيعة البشرية أو إشارة التصور الثاني إلى الإمكانات غير المحدودة وغير المستَغَلّة بعد من قبَل الإنسان، بل يتجلى الاختلاف فيما إذا كانت القيود في الطبيعة البشرية جزءاً هاماً في أساس وكيفية عمل البناء النظري الذي يؤمنون به، وإلى أيّ مدى تشكّل هذه القيود عنصراً حاسماً في

حياة البشر. أولئك الذين تدخل هذه القيود في نظرياتهم كعاملٍ مركزي، عندهم تصور مقيّد؛ وأولئك الذين لا تدخل هذه القيود في نظرياتهم كجزءٍ لا يتجزأ منها أو كجزءٍ مركزي في تحاليلهم، عندهم تصور حر. وفي كلّ تصورٍ من التصورَين يوجد بعض النقص في المعلومات - أو حتى نقص في معظم المعلومات. لذا يعتمد التصنيف الثنائي فيما بين تصور مقيّد وتصور حر على المكانة التي يوليها كلّ تصور للقيود المتأصلة في الطبيعة البشرية، فهي مهمة في التصور الأول وغير معتبَرة في التصور الثاني.

الأمر الثاني الذي يدفعنا إلى اعتماد هذا التصنيف الثنائي، هو أنّ المفاهيم المتباينة لطبيعة البشر وللكون لا تؤدّي بالمفكرين المختلفين بالوصول فقط إلى استنتاجات مختلفة ومتباينة، بل هي أيضاً شديدة التأثير في تشكيل الخلاصات المنقسمة بحدّية وباستحالة الوصول إلى قواسم مشتركة في العديد من المواضيع التي تمتد من مواضيع العدالة إلى مسائل الحروب. فهذه ليست مجرد تباينات في التصورات، بل تمثل صراعاً فيما بين التصورات المختلفة.

## الفصل الثالث

# علاقة الرؤى بالمعرفة والمنطق

تميل الرؤى المقيّدة والحرة إلى الاختلاف في تعريفها للمعرفة Knowledge، وكذلك الأمر بالنسبة لتحديدها لكمّ المعرفة، ودرجة تركيزها، وكيفية انتشارها، ودورها في عملية التطور الاجتماعي. كما أنّ المنطق Reason يأخذ معاني جدّ مختلفة في كلٍّ من التصورَين.

## استنفار المعرفة

### التصور المقيّد

يعتبر التصور المقيّد أنّ المعرفة الفردية ليست كافية في اتّخاذ القرارات على صعيد المجتمع، وفي أغلب الأحيان، هذه المعرفة ليست حتّى صالحة في اتّخاذ القرارات الشخصية. وبالتالي، فإنّ التركيب المعقد للمجتمع وتطوره لا يتحققان إلاّ بسبب الكمّ الهائل من النُظُم والتدابير الاجتماعية، والتي يتم بواسطتها نشر وتنسيق المعرفة المستقاة من المعلومات التي يختزنها العديد من البشر المعاصرين لمرحلة معيّنة ولتلك الخاصة بعددٍ أكبر من الأجيال التي مضت. إنّ المعرفة كما جرى فهمها في التصور المقيّد هي في غالبيتها عبارة عن تجارب – تمّ تناقلها في المجتمع بطُرُقٍ غير مباشرة وغير مبيّنة بشكلٍ صريح إلى حدٍّ بعيد، من مثل تحديد الأسعار، والعرض والطلب في عمليات

السوق، والتقاليد، التي تتطور بتجارب الخبرة اليومية للملايين من كلّ جيل، والتي تمّت تصفيتها في منافسة داروينية Darwinian فيما بين ما هو صالح وما هو غير صالح. وقد عبّر "فريدريك أ. حايك Friedrich A. Hayek" عن هذه النظرية عندما قال:

> إنّ نمو المعرفة وتطور الحضارة لا يأخذان المعنى ذاته إلاّ في حال اعتبرنا أنّ المعرفة هي خلاصة جميع تأقلمات الإنسان مع البيئة ومتضمنةً لجلّ تجارب خبراته السابقة. فلا تدخل كلّ المعارف الممكنة في ثقافتنا، كما أنّ ثقافتنا لا تمثل كامل المعلومات التي نختزنها. عاداتنا ومهاراتنا، ومواقفنا العاطفية، والأدوات المستعملة، ومؤسساتنا - جميعها يُعتبر بهذا المعنى تأقلمات مع تجاربٍ سابقة، نمت بالحذف الاختياري للسلوكيات الأقل صلاحية أو الأقل ملاءمةً لنا. لذا تمثل هذه الخبرات والتجارب المتضمنة في لا وعينا الأساس في إنجاح أعمالنا، والتي لا يمكن الاستغناء عنها، كما هو شأن المعرفة التي ندركها بواسطة الوعي المباشر.[1]

في التصور المقيّد، لا تتبسط الأمور في كون الناس يتوصلون إلى الخيار فيما بين ما هو صالح وما هو غير صالح لهم عن طريق التحليل المنطقي. بل تعتمد العملية - وبشكلٍ واسع - على المنافسة في ما بين النُظُم المؤسساتية المختلفة وفي ما بين مختلف المجموعات التي تشكّل المجتمع، والتي يسفر عنها البقاء والسيطرة لعددٍ من الخصائص الثقافية ذات الفاعلية الأكبر للمجتمع. هذه العملية تتم بغضّ النظر عن وعي كلٍّ من الرابحين أو الخاسرين بالإدراك المنطقي، للمجموعة من الخصائص الثقافية التي كانت سوف تكون أفضل أو أسوأ لهم. فالقيَم التي قد تكون فعالة على المستوى القَبَلي لا بدّ أن تطغى عليها قيَمٌ تتيح العمل في ظلّ مجموعاتٍ أكبر من الناس. من هذا المفهوم، "فإنّ البشر غالباً ما يتعلمون كيف يقومون بالشيء

الصحيح دون كنه الأسباب التي تجعل من هذا العمل عملاً صحيحاً، وهكذا يحصلون على مرادهم من خلال ما هو متعارف عليه أكثر من كونهم يتوصلون إلى هذه النتيجة عن طريق فهمٍ أفضل للأمور". إذ، "هناك حكمة أكبر في نظام قواعد سلوك الإنسان ممّا لدى الإنسان من أفكار عن محيطه"[2].

بالتالي، تُعرّف المعرفة على أنّها محصّلة التجربة الاجتماعية لغالبية الناس في المجتمع، وهذه المحصّلة تلعب دوراً أساسياً في تحديد قواعد السلوك، والحسّ العام، وعادات المجتمع، أكثر ممّا هي ناتجة من عملية تحليلية يتم التعبير المباشرعنها من قِبَل فئة قليلة من الناس، حتى لو تميّزت هذه الفئة القليلة بالموهبة والذكاء. بحسب "هاملتون Hamilton"، علينا النظر إلى المعرفة على أنّها تجربة اجتماعية لا على أنّها عملية إبداع فردي، ممّا يسمح لنا بـ"مراكمة التجارب في خزانة معارفنا"[3].

ويقول "بورك Burke": "من المخيف ترك الأفراد على هواهم في إدارة حياتهم وأعمالهم بتوجيهات ممّا يختزونه من حكمة ومنطق؛ لأنّنا نعلم أنّ هذا المخزون محدود لدى الأفراد، وأنّ وضع الناس سيكون أفضل فيما لو تمكّنوا من نهل الخبرات من ثروة المعارف المتراكمة في الأمم والعصور المختلفة"[4]. فالمنطق بالنسبة لـ"بورك" لا يعني مؤلّفات الأشخاص المرموقين، إنّما هو حصيلة تجارب خبرات الشعوب، متجسّدةً في المشاعر العامة، وأدب الحياة المتعارَف عليه، وحتى بما تكتنزه حضارة البشر وسلوكهم العام من ممارسات ترتكز على أفكار مسبقة ومتحيّزة. ولم يُنظر إلى هذه الخلاصات في التجارب على أنّها الحقيقة الصافية أو أنّها غير قابلة للتغيير – فالبحث هنا ليس عن الحلول بل عن تسويات للوصول إلى أفضل الممكن. هذه التجارب التي سبق أن اختُبرت وثبتت صلاحيتها، علينا أن نكون حذرين ومترددين جداً في إجراء التغيير عليها، والذي لا يصح إلاّ بعد الفحص الدقيق والعاقل جداً لهذه التجارب. بحسب "بورك"، علينا أن نعالج عيوب النظام الاجتماعي، بنفس الوَجَل والحذر الذي ينتابنا في عملية

تضميد جروح شخص قريب جداً منّا[5]. فليس المطلوب تجاهل هذه العيوب، غير أنّه من غير المسموح تولّي مهمة إجراء التغيير تحت وطأة إلهام طارئ ومتسرع. علينا بتحليل التجارب والواقع بمختلف الوسائل، لأنّه من دون ذلك تتعطل آليات التقدم والتطور، وتنتفي مبررات الثقة التي أولاها "بورك" وأصحاب التصور المقيّد بدرجات متفاوتة لاستمرارية التقاليد والمؤسسات، كدليل على الحكمة التي تكتنزها.

يتعامل مفهوم التنازلات المتبادلة في التصور المقيّد مع العيوب كمعطى وكواقع لا مفرّ منه، وعلى أنّه لا يوجد مبرّر لتغيير هذه العيوب بحدّ ذاتها، إلاّ في حالة كانت هذه العيوب جسيمة بحيث نستطيع أن نبرّر التكاليف الضرورية لإحداث التغيير. وممّا قاله "بورك": "بالمحافظة على الاستقرار في مبادئي، أستطيع أن أصرف جهودي في متابعة الأهداف المنطقيَة والعقلانية"[6]. وفي مناسبة أخرى، قال "بورك": "عليّ أن أتكيّف مع العيوب إلى أن تتقرح وتصبح جرائم"[7]. لم تكن تصريحات "بورك" مجرد مناظرة لفظية في تيار اللامبالاة، إذ إنّه تابع بدون كلل "وارين هاستينغز Warren Hastings" بتهمة إساءة استعمال السلطة أثناء حكمه للهند، كما كانت له مواقف غير شعبية في البرلمان نادت بتحرير المستعمرات الأميركية المنتفضة على بريطانيا، بالإضافة إلى اقتراحاته المناهضة للعبودية[8]. وبالمثل، كان "آدم سميث" مناهضاً للعبودية، فحثّ على تحرير المستعمرات الأميركية – وغيرها من المستعمرات – وكان سبّاقاً في اقتراحه لعدد من الإصلاحات الداخلية[9]. وفي أميركا، كانت النظرة الأولى لمؤلفي "الأوراق الفيديرالية *The Federalist Papers*" – وهم "ألكسندر هاملتون Alexander Hamilton"، "جايمس ماديسون James Madison"، و"جون جاي John Jay"، على أنّهم قادة الثورة ضد الحكم البريطاني، فلم يكن التصور المقيّد يعني أو يُضمر القبول بالأمر الواقع.

## التصور الحر

في المقابل، لا نجد في التصور الحر حدوداً للمعرفة أو لقدرات الإنسان العقلية في استخدام هذه المعرفة، والبارزون من أصحاب التصور الحر هم الذي أسّسوا ما سُمِّي بـ"عصر العقل" في القرن الثامن عشر، وهو العنوان الذي استعمله "توماس باين Thomas Paine" لمؤلَّفه الشهير في تلك الحقبة. يمثّل المنطق المحور الأساسي للتصور الحر كما هو شأن الخبرة بالنسبة للتصور المقيّد. بحسب "غودوين"، أُعطيت التجربة والخبرة مكانة أكبر بكثير من التي تستحقها - وعلى حدّ قوله "تمّ إعلاء شأن الخبرة من دون أيّ مبررٍ منطقي"، - مقارنةً مع مكانة العقل أو مع "القدرات العامة للعقل المثقف"[10]. وقد رأى "غودوين" أنّ الحكمة المتناقلة عبر الأجيال مرادفة بشكلٍ واسع للتهيؤات التي تتّسم بالجهل، واستمرار اعتقاد، أو ممارسة ما، عبر أجيالٍ عدّة لا يعفيهما من ضرورة الفحص الدقيق لتبيان صلاحيتهما للإنسان وتحديدهما بصياغات كلامية محددة. بحسب "غودوين"، "علينا أن نطبّق المعايير العقلية على كلّ أمر"، مضيفاً:

> لا ينبغي الإبقاء على أيّ شيء، لمجرد أنّه من الماضي، أو لأنّنا اعتَدنا على اعتباره مقدساً، أو لأنّه كان من غير المتعارَف عليه أن نشكّ بصحته[11].

ويتوافق "كوندورسي" مع هذه النظرية، فيقول: "كلّ شيءٍ حاملٍ لآثار الزمن، عليه ألاّ يوحي لنا بالاحترام بل بعدم الثقة"[12]. وبحسب "كوندورسي"، "التأمل هو سبيلنا الوحيد للوصول إلى الحقائق الكلّية في علم الإنسان"[13].

فإذا انطلقنا من أنّ "العقل المثقف" قادر على تحليل الحقائق التي يواجهها بواسطة قدراته العقلية، لن يعود من الضروري الامتثال للحكمة الصامتة الكامنة في طبيعة الأشياء والتي يعبّر عنها أصحاب التصور المقيّد

بالحكمة الجماعية المستقاة من تجارب الماضي. فبحسب "غودوين"، "إنّ ما تزعمه حكمة المجتمع هو من الحيَل الأكثر وضوحاً للعيان"[14]، وإثبات صحة أيّ أمر لا يكون بالطُرُق غير المباشرة والجماعية والاكتفاء بالصفات الأصيلة لهذا الأمر، إنّما بالطرُقُ المباشرة والفردية وفي عقد النّية في إثبات صحة هذا الأمر. التفكير المنتظم والتعبير عنه بشكلٍ واضح هما طريقة الإثبات، لا الركون إلى ما يقبل به المجتمع بناءً على تجاربه مع الواقع الذي يعيشه. وبحسب "غودوين"، "إنّ الأشخاص الذين يتّصفون بالمحدودية في طريقة ملاحظاتهم للأشياء وفي إدراكهم ورؤيتهم لهذه الأشياء" يسارعون إلى التقبل الفوري لأيّ شيء يحدث بمجرد كونه من الأمور السائدة في مجتمعهم"[15]، وهذه ليست بالطُرُق المقبولة للفصل في القضايا.

في التصور الحر يوجد اعتقاد كامل بعدم المساواة فيما بين استنتاجات "الأشخاص أصحاب وجهات النظر الضّيقة" وتلك المستخلصة من أصحاب العقول "المثقفة". وبنتيجة عدم المساواة هذه، يعتقد أصحاب التصور الحر بأنّ التطور يتطلب رفع مستوى الأولين إلى مستوى الآخرين. وكما يقول "غودوين":

> للحصول على تقدمٍ ملموس وحقيقي على مستوى التفكير والثقافة، علينا بأسرع ما يمكن، أن ننقل عقول الناس إلى مستوى المعرفة الموجودة لدى الأشخاص الأكثر استنارةً في المجتمع، ومن ثمّ الانطلاق في متابعة المزيد من المكتسبات باتّجاه هذا التقدم[16].

كما يتضمن التصور الحر الاعتقاد بأنّ المقارنة الصحيحة والتي يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار، هي تلك التي يتم فيها مقارنة معتقدات شخص من نوعٍ معيّن بتلك التي يعتقدها شخص من صنفٍ آخر، أي المقارنة بين شخص (أ) وشخص (ب)، لا أن تتّم المقارنة بين الشخص (أ) على أساس أنه المثل الحي للتفاعلات البنيوية التي مرت على مرّ الأجيال من أولّ جد لـ(أ) إلى أن وصلنا إليه، ومقارنته

مع ما يفكر به (ب) ويعبّر عنه بمعزل عمّا ورثه من جدوده. بالتّخلي عن مفهوم حكمة المجتمع تصبح المقارنة على أساس الأفراد المعيار الأساسي للحكم على الأشياء. وبما أنّ التجارب التي مرّ بها الجدود لم يعد لها حساب، فينحصر الموضوع بالتالي بالإدراك المنطقي لكلٍّ من (أ) و (ب) وتتّم المقارنة على أساس ما يعبّر عنه كلاهما. وبالتالي، فإنّ التصور الحر يفضّل بالضرورة "العقل المثقف" (ب)، بينما يفضّل التصور المقيّد بالضرورة وجهات النظر التي وصلت إلى (أ)، والتي تمثّل الخبرة غير المحكية للعديد من الأشخاص الذين وصلت خبرتهم إلى (أ). وهكذا يقود كلٌّ من التصورَين إلى استنتاجات متعاكسة حول نوع الرأي الذي يجب أن يُركَن إليه، وحول الأسباب التي أدّت إلى تبني هذا الرأي دون غيره.

وقد رأى "بورك Burke" نفسه بوضوح في دور (أ) عوضاً عن (ب):

> إنّني أقدّم لكم الآراء التي كانت رائجة فيما بيننا من زمنٍ مبكرٍ جداً حتى هذه اللحظة، والتي لقيت استحساناً عاماً مستمراً، والتي دخلت بالفعل في فكري، حتى عدت غير قادر على التمييز بين ما تعلمته من الآخرين وبين الذي نتج من طريق تأملاتي الشخصية(17).

كان يُنظر إلى المعرفة والإدراك اللذين يشير إليهما "بورك" على أنّهما تراث يخص المجموعة وبمساهمة كلّ فرد من المجموعة. أمّا المعرفة والإدراك اللذان عبّر عنهما "غودوين" فكانا اللذين يعبّر عنهما "العقل المثقف" - المعرفة التي بطبيعتها، تكون متركزة في فئة قليلة من الناس بدلاً من أن تكون واسعة الانتشار بين الكثيرين من الناس. كما أنّه يوجد معنَيان مختلفان للمعرفة نفسها، ممّا يفسر الاختلاف في كيفية توزيع وانتشار المعرفة فيما بين الناس في كلٍّ من التصورين. في التصور المقيّد، حيث تكون المعرفة عبارة عن تعدد وتراكم في الخبرات يسفران عن معرفة معقدة لدرجة أنّه يصبح من الصعب التعبير عنها بشكلٍ واضح، هذه المعرفة التي يكون قد

تمّ تصفيتها عبر الأجيال بحيث ينتج منها طُرُق وأنماط ثقافية تكون متأصلة بعمقٍ في الناس إلى درجة تحولّها إلى نوعٍ من الملكات غير الإرادية والواسعة الانتشار فيما بين الناس. وعلى حدّ تعبير "بورك"، تكون المعرفة في هذا التصور المقيّد عبارة عن "حكمة من دون جهدٍ فكري"(18).

هذه الحكمة من دون جهد فكري، مفهوم غريب كليّاً على أصحاب التصور الحر، الذين يؤمنون بأنّ لدى البشر القدرة على، بل الواجب في التحليل والتحقق من جميع المواضيع التي تمرّ بهم. وبحسب "غودوين"، "المنطق والتحليل هما الأداة المناسبة، والأداة الكافية لتنظيم أعمال الجنس البشري"(19). من الممكن أن تقودنا العواطف والتحيّزات، ولكن "إذا استخدمنا إمكاناتنا الفكرية السليمة، فإنّنا لن نفشل في التغلب على نوازعنا الخاطئة"(20).

وباعتبار أنّ المعرفة لدى أصحاب التصور الحر، هي المعرفة الاستثنائية التي يتم التعبير عنها بشكلٍ واضح والتي تكون متوافرة لدى فئة قليلة من الناس دون غيرهم، فإنّ أفضل السبل في ممارستنا للأنشطة الاجتماعية تكون في الاعتماد على هذه الفئة القليلة من الناس من أجل إرشاد الأغلبية في المجتمع. المطلوب، بحسب غودوين، هو ضخ "المفاهيم العادلة" لدى "أعضاء من هذا المجتمع تربوا بطريقة ليبرالية وأصبحوا مفكرين" والذين يصبحون بدورهم "مرشدين ومعلّمين للناس"(21). هذه الفكرة لم تكن على الإطلاق خاصة فقط بـ"غودوين"، بل كانت فكرة مركزية ومستمرة لدى العديد من أصحاب التصور الحر. وكثيراً ما ترافقت هذه الفكرة مع رؤية إلى المثقفين التي تصفهم بالمستشارين الذين لا غاية لهم ولا مأرب من العمل الذي يقومون به. وقد صرّح "فولتير" "أنّ الفلاسفة المترفعين عن الغايات والمآرب الخاصة، لا يمنكهم سوى الدفاع عن الأمور التي تكون متوافقة مع المنطق الصحيح ومع المصلحة العامة"(22). وكذلك أشار "كوندورسي" إلى "الفلاسفة النيّرين فعلاً والمترفعين عن الطموحات الشخصية"(23). واعتبر "روسو" "أنّ التدبير الطبيعي والأفضل هو حكم العامة من قبَل أكثر الناس حكمةً"(24).

وحتى لو أنّ غير المثقفين هم الذين يقودون آلة الحكم، فإنّه، بحسب "دالانبير D'Alembert"، "قد تتحقق أعظم السعادة للأمّة في حال حصل التوافق فيما بين الذين يحكمونها وبين المثقفين الذين يعملون على إرشاد هذه الأمّة وتربيتها"(25).

هذه النظريات التي تعود إلى القرن الثامن عشر تكررت مع "جون ستيوارت ميل John Stuart Mill"، بحماسة مماثلة إن لم يكن أكثر. بالنسبة لـ "ميل" يجب على أيّ بلد أن يحتفظ بأدوار خاصة لـ "المفكرين الأكثر ثقافةً فيه"(26)، ولـ "العقول المفكرة"(27)، ولـ "الأفضل والأكثر حكمةً"(28)، ولـ "المفكرين والشخصيات المتفوقة فعلاً"(29). وهكذا يمكن تحقيق الكثير "في حال قامت القوى المتفوقة بالتعاون مع بعضها البعض"(30)، وفي حال عملت الجامعات على تخريج دفعات من العقول، المتفوقة على عصرها، والتي تكون قادرة على تحسين وتجديد المجتمع"(31). تجدر الملاحظة بأنّ هذه الوصفات ما زالت شائعة حتى أيامنا هذه، وتبقى الفكرة المركزية للتصور الحر، التي استمرت لقرون مضت، تخصيص "المفكرين" أو "الأكثر توقداً بالذكاء والأفضل" بأدوار خاصة في المجتمع.

أمّا بالنسبة لأصحاب التصور المقيّد، فقد رأوا منذ وقت بعيد في الدور الخاص المعطى للمثقفين في تسيير المجتمع خطراً فادحاً. فيقول "بورك":

> سعيدٌ بالتعلم، لم يفسده الطموح، وراضٍ بالاستمرار في التعلم وغير طالب أن يصبح الآمر المطاع(32).

كذلك كان "جون راندولف John Randolph" متنفراً من فكرة "تحويل أساتذة الجامعات إلى حكام"(33). وبنفس المنطق، اعتبر "هوبس Hobbes" أنّ الجامعات هي حيث تزدهر الكلمات المنمقة والتي تلقى استحساناً في المجتمع وتصبح على الموضة، غير أنّها لا معنى ولا أهمية لها(34)، مضيفاً بأنّ "كل ما هو متناهٍ في السّخف والغباوة إلاّ وتجده في كتب الفلاسفة"(35).

إنّ الخطر المركزي، كما يراه أصحاب التصور المقيّد، يكمن في

محدودية مفهوم أصحاب التصور الحر للمعرفة والحكمة. إنّهم كما يقول "بورك"، "يجتهدون في حصر ملكة التعقل، والعلم، والذوق الرفيع بأنفسهم أو بأتباعهم"، ولديهم القدرة "على تحويل حساسيتهم ورفضهم للاعتراف بإمكانات الآخرين الفكرية والبلاغية إلى نوع من الاضطهاد للآخر"(36). وتحدث "آدم سميث" عن المنظّرين "أصحاب المذاهب والطُرُق" الذين "يحسبون أنفسهم حكماء" والذين "يتخيلون أنفسهم قادرين على تنظيم وتسيير مختلف أفراد المجتمع بنفس السهولة التي تستطيع فيها يدهم ترتيب القطع المختلفة على رقعة الشطرنج"(37). وكانت فكرة الملك - الفيلسوف بأساسها وبمجملها بغيضة لـ "سميث"، الذي أعلن أنّ "من بين جميع اللاعبين والممتهنين لحقل السياسة، الملوك-المشرّعون هم بالتأكيد الأكثر خطراً"(38).

لم يتم إنكار تفوّق الخبراء في مجالات محددة وضيّقة من الطيف الواسع للعلوم الإنسانية. ما تمّ استنكاره هو أن يُمنح هؤلاء الخبراء تفوّقاً عاماً وشاملاً يستخلف التنوع الواسع في الأنواع المختلفة من المعارف. فيقول "حايك Hayek": "من الممكن الاعتراف أنّه، بما يخص المعارف العلمية، يمكن لمجموعة من الخبراء المختارين بشكلٍ مناسب أن يكونوا في المواقع التي تمكّنهم من إدارة كافة المعارف المتوفرة لهم في المجال العلمي". إلاّ أنّه يضيف، "أمّا بالنسبة للمعارف الأخرى، فمن العملي القول بأنّ كلّ فردٍ يتميّز عن غيره بكونه يمتلك المعلومات والمعارف التي تخصّه دون سواه، والتي يمكن أن تكون ذات فائدة، إلاّ أنّه لا يمكن الاستفادة منها إلاّ في حال أُتيحت لصاحب هذه المعارف حرية التصرف بها أو في حال حصل الاستعمال لهذه المعلومات بمشاركته الفعالة"(39). وفي هذه الحالة التي تكون فيها المعرفة متجزئة فيما بين الأفراد وواسعة الانتشار فيما بينهم، يُفضَّل التنسيق الممنهج والمنتظم على الحكمة الخاصة التي تتمتع بها أقلية من الأفراد.

فلا ينبغي أن تُترك عملية التحضير لهذا التنسيق للأقلية الحكيمة، أو

السماح لها بفرضه، بل يجب أن يتطور وفق سياقٍ طبيعي، على حدّ تعبير أحد الفيزيوقراطيين القائلين بحرية التجارة والصناعة في القرن الثامن عشر[40]، والذين استعملوا للمرة الأولى عبارة عدم التدخل *Laissez-faire*، وهو نفس المنطق الموجود عند "آدم سميث" أشهر القائلين بهذه النظرية:

> إنّ رجل الدولة الذي يحاول توجيه الناس في الطُرُق التي عليهم اتّباعها في إدارة رساميلهم، لا يتدخل في أمورٍ لا شأن له بها فحسب، بل يتّخذ أيضاً صفة المرجعية. غير أنّه يجب علينا ألاّ نثق ثقةً عمياء بأيّة مرجعية، سواء كانت هذه المرجعية فرداً أو مؤسسة. والخطر الأشدّ يكون في الوثوق بحكمة الزعيم الأوحد الذي أوحى له جنونه وغطرسته بأنّه قادر على ممارسة تلك المرجعية[41].

ولم يكن السوق إلاّ واحداً من العديد من المجالات التي تمّ فيها تطوير الآليات المتّسقة والشاملة في عملية اتّخاذ القرارات، ومن الأمثلة على هذه المجالات العديدة، الأسرة، واللغات، والعادات. فيعتمد المؤمنون بالتصور المقيّد بقوّة على مثل هذه الآليات من أجل وصول أيّ فرد لاتّخاذ قراراتٍ أفضل، بغضّ النظر عن مواهب أو علم هذا الشخص بالنسبة إلى غيره من الأفراد.

باختصار، نرى أنّ كلاً من التصور المقيّد والتصور الحر ينطلق من مفاهيم مختلفة حول إمكانات الفرد في المعرفة والمنطق، ليصل كلٌّ منهما إلى نتائج متعاكسة؛ التصور الحر يرى أنّ أفضل القرارات الاجتماعية يجب أن تأتي من قبَل الذين يتمتعون بأكبر قدر من المعرفة، أمّا أصحاب التصور المقيّد فيفضلون اللجوء إلى الآليات المتّسقة القادرة على استنفار وتنسيق المعرفة المتوفرة والمتوزعة فيما بين العديد من الناس، والتي لا تتركز في الأفراد بشكلٍ يدعو إلى الاكتفاء بهذه المعرفة والانبهار بها.

## الإدراك والمنطق لدى القلة المتميّزة مقابل الإدراك والمنطق الموجود في تحولات القوى الكامنة في المجتمع

يعتقد أصحاب التصور الحر بصورة أساسية بقدرة الإدراك والمنطق المنحصر بالأقلية المتميّزة، بينما يعتقد أصحاب التصور المقيّد بشكلٍ أساسي بأهمية التفاعلات الكامنة في المجتمع على تفعيل وتنسيق المعرفة في المجتمع.

في التصور الحر، العمل بدون "منطق صريح" هو عمل "متحيّز ومتعصب"[42]. فيقول "غودوين": "إنّ المناقشة هي الطريق الذي يقود إلى اكتشاف الأمور وإلى برهنة صحتها"[43]، ويرى أنّ "الدقة في اللغة هي الأمر اللازم الذي لا يمكن الاستغناء عنه للحصول على معرفة صحيحة"[44]، حيث يعتبر "غودوين" أنّ المعرفة مرادفة في المعنى للعقلانية المُعبِّر عنها من قبَل الفئة القليلة المتميّزة. وتُروّج الفضيلة عندما يستوجب على البشر "المجاهرة بأعمالهم، وذكر الأسباب التي دفعتهم إلى القيام بهذه الأعمال"[45]. وبحسب "غودوين"، إذا استطعنا "أن نكون منصفين وأن نطبّق أبسط ما تمليه علينا قواعد العدل على كلّ حالة أو صفة، يمكننا التوقع من كافة الجنس البشري أن يصبحوا منطقيين وفضلاء"[46]. وكذلك بالنسبة لـ "كوندورسي"، الذي يقول أنّ المهمة الرئيسية تكمن في "أن ننقل إلى غالبية أفراد المجتمع مبادئ العدالة الصارمة والخالية من أيّة عيوب"[47].

لـ "المنطق" معنيان متناقضان على الأقل. أحد هذين المعنيَين هو السبب والنتيجة، من مثل أنّنا نعلم بوجود سبب لتمدد الماء لدى تجمده، بالرغم من أنّ معظمنا من غير الفيزيائيين لا يعرف ما هو ذلك السبب؛ وفي وقتٍ ما، لم يكن أيّ أحد على علمٍ بذلك السبب. المعنى الثاني لـ "المنطق" هو المبررات التي يتم تقديمها من قبَل الأفراد أو المجتمع لتفسير الأسباب التي دفعتهم إلى القيام بعملٍ ما.

وبازدياد القيود على قدرات الإنسان وإمكاناته، يزداد الفرق بين هذين

المعنيَين . إذ يمكن أن يكون لكلّ شيء سبب ومع ذلك فإنّ الإنسان قد لا يقدر على تحديد هذا السبب . وبما أنّه عملياً، لا يوجد أيّة نظرية خالية تماماً من كلّ القيود، فهنالك دائماً نوعٌ من الوعي للفرق بين المعنيَين المقصودَين من المنطق . ومن الناحية الأخرى، لا يوجد أيّة نظرية مقيّدة إلى درجة أنّ الإنسان غير قادر على فهم أيّ شيء على الإطلاق، ممّا يعني في هذه الحالة أنّه لا يوجد أيّ تقاطع بين المعنيَين المقصودَين من المنطق . غير أنّنا، في النقطة القصوى من طيف التصورات الحرة، نجد أنّ التقاطع بين المعنيَين كبير جداً لدرجة أنّه بوسعنا الاستنتاج أنّه بمجرد وجود سبب لأمرٍ ما يمكننا اكتشاف هذا السبب وتحديده، ويصبح من البديهي أن نبني قراراتنا على أساس الأسباب التي يمكننا تحديدها . ولكن، في النقطة القصوى من طيف التصورات المقيّدة، على المرء أن يتأقلم مع مشكلة وجود نقص في المعلومات والأسباب المحدّدة، وعليه بالتالي أن يتّخذ قراراته عن طريق الآليات المتعارَف عليها في المجتمع حيث يكون للمنطق الموضح والبيّن دور ثانوي، هذا إذا كان له دور في الأصل .

يقدّم الاقتصاد الكلاسيكي والاقتصاد الكلاسيكي الحديث، وبالأخص المدرسة النمساوية، مثالاً عن المنطق البنيوي للأشياء في التصور المقيّد، والذي لا يعني له تدخل الأفراد في منطق الأمور الشيء الكثير . فهذا التصور يرى أنّه في الاقتصاد غير الموجه، تتبدل الأسعار والأجور ونسب الفائدة لتتكيّف مع التبدل في الطلب وتطور التكنولوجيا والتطور في المهارات، دون أن يكون هنالك حاجة من قبَل كلّ فرد من المعنيين بهذا الاقتصاد إلى معرفة مدى تأثير قراراته الشخصية على هذا الاقتصاد . صحيح أنّه من الممكن تقديم التفسيرات للتفاعل العام فيما بين مختلف المؤشرات والتي أدّت إلى أنماط ونتائج ذات خصائص محددة - وإلاّ لن يكون هنالك وجود لشيء اسمه الاقتصاد النمساوي - غير أنّه يستحيل التحديد المفصّل والواضح لكلّ تفصيلٍ من هذه التحولات بحيث يصبح ممكناً لأيّ فرد أو أيّة مجموعة التخطيط أو السيطرة على العملية الفعلية للاقتصاد . فالمنطق الذي يسيّر هذه

العملية موجود في بنية العملية، وليس بتأثير فردٍ معيّن - هذا التأثير الذي يكون عرضياً بشكلٍ كبير، بحيث يصبح السؤال المضجر عن حكمة الأفراد وتأثيرها في الأمور غير مهم على الإطلاق في هذا التصور المقيّد(48).

ومن الممكن ملاحظة فرق مشابه بين المنطق الفردي والمنطق البنيوي، في مجال العقائد الدينية المختلفة؛ هذه العقائد التي تكون إمّا (1) مؤمنة بأنّ الآلهة هي التي تعمل بشكلٍ مباشر على التأثير في الظواهر الطبيعية والإنسانية، وإمّا (2) مؤمنة بوجود آلية قدرية تعمل بشكلٍ بنيوي على جعل الحياة ممكنة وخيّرة للإنسان من دون الحاجة إلى التدخل الإلهي المباشر في الإشراف على تفاصيل هذه الحياة(49). القاسم المشترك فيما بين المؤمنين بالآليات البنيوية من كلا الطرفين الديني والعلماني هو عدم إمكانية تأثير التدخل الفردي في أيّ شأن. غير أنّه يوجد طبعتان من الحكمة الفردية لدى الفريق المتديّن والفريق العلماني من تيار التصور الحر. الفريق الديني يؤمن بأنّ الآلهة تتدخل بشكلٍ مباشر في تقرير كلّ حدثٍ يومي، من التغيّر في الطقس حتى وفاة كلّ فردٍ من الناس، والفريق العلماني يؤمن بالتخطيط المركزي الشامل؛ وتمثل الأصولية الدينية التصور الأقصى لفكرة التخطيط المركزي، مع أنّ الكثيرين من المتشددين يعترضون على فكرة تدخل الإنسان في التخطيط للحياة ويعتبرونها بمثابة تعدٍ على سلطة الله ومحاولة لـ"الحلول محل الخالق"، الأمر الذي يتوافق مع الرؤية الدينية الأصولية التي تؤمن بالله المطلق القدرة وبالإنسان المقيّد جداً.

## القانون

يتنازع التصوران في القانون، كما هي الحال في الاقتصاد والدين. ولقد عبّر "اوليفر ويندل هولمز Oliver Wendell Holmes" عن مفهوم التصور المقيّد للحكمة البنيوية بقوله: "إنّ مسيرة القانون لم تتبلوّر بفضل المنطق، بل تمّ ذلك بفضل التجربة والخبرة"(50). لم تكن القدرة على التحليل المنطقي هي

الأساس في عملية اتّخاذ القرارات، إذ إنّ "العديد من الأحكام المشرّفة والصحيحة" جاءت كنتيجة "للحدس الذي تمتع به المشرّعون لهذه الأحكام بفضل تجربتهم، هذا الحدس المتفوق على التحليل، والشامل للعديد من الانطباعات المتشابكة والتي لا يمكن وصفها بوضوح؛ هذه الانطباعات التي بالرغم من أنّها تتكوّن وتكون في اللاوعي لدينا غير أنّها لا تزال قيّمة"(51).

وبحسب "هولمز"، يشتمل القانون على مجموع التجارب والخبرات والتي تتضمن "ليس فقط تجاربنا وخبراتنا الحالية بل تجارب وخبرات جميع أبناء البشر الذين عاشوا حتى الآن"(52). ونقع في "المغالطة والخطأ" عندما ننظر إلى القانون على أنّه مجرد عملية تحليل ومنهجية منطقية. فمع أنّ القانون "بالمفهوم الشامل والواسع له، يتكوّن من تطور منطقي للمسببات والنتائج"، غير أنّه "لا يصلح في القانون ما يصلح في الرياضيات في الانطلاق من القواعد العامة للوصول إلى النتائج"(53). باختصار، إنّ المنطق المسيّر لعملية تطور القانون هو المنطق البنيوي:

> لقد مرَّ على تطور القانون الذي نعرفه ألف سنة تقريباً، وكمثل تطور أيّ كوكب، كان كلّ جيلٍ من الأجيال التي تعاقبت يقوم بالخطوة التالية، وكان العقل الإنساني، بكلّ بساطة، يمتثل لقانون التطور التلقائي، مثله مثل المادة"(54).

غير أنّ "جون ستيوارت ميل" اعترض على ذلك بقوله أنّ القوانين توضع ولا تتطور. فبحسب "ميل"، إنّ ما يتم وصفه من قبَل أصحاب التصور المقيّد على انّه تطور تلقائي ناشئ بفعل مرور الزمن والتجارب لا يمكن تشبيهه إلاّ "بالفكرة السائدة في التلاقي الاعتراضي للذرّة في العصور البربرية"(55). وقال "ميل":

> إنّ قوانين كلٍّ من موسى، ومحمد، تمّ وضعها ولم تنمُ بشكلٍ تلقائي؛ هذا بالرغم من إسباغ التديّن صفة القدسية على هذه القوانين؛ وقوانين Lycurgus الاسبارطي، وقوانين Solon

الأثيني، تمّ وضعها، وتُعتبر صالحة مثل أيّ قانون يُعتبر أنّه نما حتى يومنا الحاضر(56).

يعتبر "ميل" أنّ اللجوء إلى السوابق القانونية هو "تضحية منافية للعقل بما نودّ إنجازه في الحاضر من أجل استعمال وسائل عفا عليها الزمان"(57). علماً، أنّه في مجالات أخرى، عدّل "ميل" في مسلّماته، إن لم يكن قد أبطلها، مضيفاً إليها عدداً من الشروط. فبحسب "ميل"، أولئك الذين "وضعوا" القانون، أخذوا بعين الاعتبار "ما الذي يمكن أن يتحمله الناس"؛ الأمر المحدَّد "بعادات الناس القديمة أو بمعتقدات الناس المتأصلة، وبدون هذه العادات والاعتقادات يصبح النظام القانوني غير مؤثر وغير فاعل". وهكذا "يعتمد إذعان البشر على المحافظة على شيءٍ ما من مثل استمرارية المؤسسات" التي تكون ممثلة "للحلول الوسط التي لا تحصى فيما بين المصالح والتوقعات المختلفة، والتي من دونها لا يمكن لأيّ حكمٍ أن يستمر عاماً واحداً، ولا حتى لمدة أسبوع"(58). وبهذه الشروط التي أضافها "ميل"، نرى أنّ موقفه لم يعد مغايراً بشكلٍ كبير للتصور المقيّد، كما بدا لأول وهلة، وبالأخص بالنسبة لما عبّر عنه "حايك" بقوله "إنّ جميع المشرّعين المشهورين الذين بادروا إلى إعطائنا القوانين الأولى، لم يقصدوا خلق قوانين جديدة بل أرادوا فقط أن يوضحوا ما هو القانون انطلاقاً ممّا كانه القانون منذ الأزل وما سيكونه دائماً"(59). وبحسب "حايك"، إنّ المبادرات الأولى في سنّ القوانين "كانت إلى حدٍّ بعيد عملية تنظيم لممارسات كانت موجودة في زمنٍ سابق"(60).

يمثل العديد من المؤلّفين في القانون في عصرنا الحاضر التصور الحر بشكلٍ أوضح ممّا مثّله "ميل". فعلى سبيل المثال، لا يقبل "رونالد دواركين Ronald Dworkin" بالإيمان (السخيف) بأنّ الذي يحرك المبادئ الأخلاقية العامة والاقتصاد هو اليد الخفية، التي بوسعها أن توصلنا إلى مرحلة التماهي فيما بين مصلحة كلّ فرد والخير العام، وبأنّ القانون المتأسّس

على المبادئ سوف ينقل الشعب إلى حالة من الوئام المثالي حيث لا تناحر بين أفراده وحيث يكون كلّ فرد على أحسن حال ممّا كان عليه سابقاً "[61].

تؤدّي هذه التصورات المختلفة المطبَّقة على القانون إلى استنتاجات معاكسة في ما يخصّ النشاط التشريعي. إذ يدعو التصور الحر، كما يطبّقه "دواركين"، إلى "قضاء مناضل" يرى بأنّ المهام التي تقع عليه مهمة للغاية بأهمية ما يرد في الدساتير[62]. وفي هذا المجال، سواءٌ بالنسبة للاستنتاجات أو في الوسائل المتّبعة، لم يكن "دواركين" الوحيد في دعوته هذه، فدعوته إلى "الدمج فيما بين القانون الدستوري والمبادئ الأخلاقية"[63] بناءً على فكرة "إكساب القانون نظرة جديدة"[64]، تشارك فيها مع كثيرين غيره[65].

غير أنّ مفهوم "أوليفر ويندل هولمز" للقانون لم يترك مجالاً للنضال التشريعي:

> إنّه من الخطر أن يُجبَر المشرّعون على الالتزام بقيود قضائية ليست نابعة بالضرورة من مفردات الدستور[66].

لم يكن يقصد "أوليفر ويندل هولمز" فقط المفردات التي ترد في الدستور، بل المعاني الأصلية لتلك المفردات التي يُدعى المشرّعونَ إلى الإذعان لها والالتزام بها. وقد رفض "هولمز" القضاء بلا دستورية الأنظمة الضريبية على أساس المادة الرابعة عشرة من الدستور الأميركي، حتى "ولو فُرضت هذه الأنظمة الضريبية بعد إقرار هذه المادة"[67]. كما تحدث في وقت لاحق عن "قلقه المتفاقم من الشمول المتزايد للمادة الرابعة عشرة للمجالات المختلفة"[68]. غير أنّه، في قضية أخرى، اكتفى "هولمز" "بما توفره القضية من معطيات، ولم يرَ أيّ مبرر للرجوع إلى قانون (فتوى) شيرمان Sherman Act"[69].

وكما هو الحال في الصدامات الأخرى فيما بين التصورَين، تُطرح القضايا بطُرُق مختلفة من قبَل كلّ تصور. المؤيدون للتصور الحر، الذين يحبّذون التسليم بالصياغات البلاغية لما يمليه العقل، يطرحون الموضوع

على أنّه يتمثل في الخيار فيما بين مجموعتَين متعاصرتَين: (أ) أو (ب). بينما يرى أصحاب التصور المقيّد، الذين يؤثرون التسليم بأنّ لكافة الأمور في الحياة خصائص بنيوية كفيلة بإيصال هذه الأمور إلى مداها، أنّ الموضوع هو في الخيار فيما بين تجربة الأجيال السابقة المتجسّدة في المجموعة (أ) من الجيل الحاضر، مقابل معاصريهم المناوئين من المجموعة (ب)، المجسّدين للصياغات البلاغية لما يمليه العقل.

وفي المواقع التي يعترف فيها المؤيدون للتصور الحر بالأجيال السابقة، فإنّهم يرون الموضوع الأساسي فيما بين جيلٍ معيّنٍ ومحدّدٍ من الأجيال السابقة - لنفرض الجيل (ج) - وبين المجموعة (ب) من الجيل الحالي. ولا يتم مناقشة الموضوع على أساس أنّه نزاع فيما بين الأحياء والأموات، إذ إنّه لا يحق للأموات أن يُدلوا بأحكامهم وأن يكونوا ذوي تأثير من قبورهم[70]. من هذا المنطلق، علينا لكي نتقدم، أن نستعمل "إرادتنا الخاصة المنطقية والقابلة للنقض، لا أن نُكرَه على بعض المُثُل العليا التي اعتنقها الأسلاف"[71]. وتعاقب أصحاب التصور الحر، على اعتبار الظروف التي سادت في الأيام الغابرة بدون أهمية، أو أقل أهمية من الاعتقادات السائدة المبنية على الظروف السائدة في الحاضر. فعلى سبيل المثال، رئيس القضاة، "إيرل وارين Earl Warren" رأى أنّه يوجد في القضايا المعاصرة من الحكمة "التي تتجاوز بأشواطٍ كبيرة حكمة أكبر الحكماء من الآباء المؤسّسين"[72].

إلاّ أنّ "أوليفر ويندل هولمز" عندما وصّف القانون على أنّه يلخص "ليس فقط حياتنا نفسها ولكن حياة جميع الناس الذين عاشوا في الماضي"، أسقط بوضوح أيّة إشارة إلى أنّ الصراع هو فيما بين جماعات متعارضة من الجيل الواحد، أو حتى فيما بين جماعة معاصرة وجماعة من الماضي، كـ "الآباء المؤسّسين"، مثلاً. بل الأحرى القول، أنّه كان ينظر إلى الصراع على أنّه فيما بين سياقَين مختلفَين بالكامل، سياق يعتقد بتأثير الخبرة التاريخية للأجيال العديدة التي مرت، مقابل السياق الذي يناصر المنطق المُعبَّر عنه

بلاغة من قِبَل إحدى المدارس الفكرية المعاصرة. ولم يعترض بشكلٍ جدي كلٌ من "هولمز" أوالآخرون ممّن قدموا الحجج لصالح التبدلات البنيوية على ادّعاءات التميّز والتفوق الفكري و/ أو الأخلاقي التي تمثل الفكرة الأساس والمركزية في نظرية المنطق المُعبَّر عنه ببلاغة، وبـ"العدالة الاجتماعية"، في فكر أصحاب التصور الحر. فبالنسبة للتصور المقيّد، الموضوع الأساسي لا يتمثل في ما إذا كان أحد الأفرد أو إحدى الجماعات أكثر حكمة من الفرد الآخر أو من الجماعة الأخرى، بل الأساسي هو فيما إذا كان التحول البنيوي أكثر حكمةً من كليهما. ومع ذلك، فإنّ الذين يقدّمون الحجج من أجل وضع القوانين من خلال النضال التشريعي، لا يقومون بذلك من أجل الحصول على الغالبية الديمقراطية، حتى فيما بين أبناء الجيل الواحد، بل بالأحرى من أجل التوصل إلى طريقة متفوقة من الناحية الفكرية والأخلاقية في عملية صنع القرارات. غير أنّه عندما تجاهل "دواركين" النظرة المضادة لمبادئه ووصفها بـ"الإيمان السخيف"، وبـ"النظرية المتشائمة عن الطبيعة الإنسانية"[73]، وبأنّ "فلسفة "ادموند بورك" عجيبة غريبة"[74]، وبأنّها تمثل "تفسيراً فوضوياً وغير مبدئي للتاريخ"[75]، كانت كلّ تلك الصفات تمثل المقدمة للتأكيد على وجود قوة قادرة على التفوق على الغالبية الديمقراطية الحالية، عدا عن كونه تغييباً للأجيال السابقة. فبالنسبة لـ"دواركين"، "المجتمع الذي يضمن المساواة الأكبر فيما بين أبنائه هو مجتمع أفضل حتى ولو كان مواطنوه يفضلون عدم المساواة"[76].

## السياسة الاجتماعية

يسفر عن كلٍّ من التصور الحر والتصور المقيّد وجهات نظر مختلفة جداً في شأن العلاقات الاجتماعية فيما بين أفراد المجتمع الواحد. تاريخياً، اتّصف التصور الحر بتأييده لخلق الظروف الاقتصادية والاجتماعية المؤدّية إلى المساواة فيما بين أفراد المجتمع، حتى ولو أدّت الأساليب المتّبعة للوصول إلى هذا الهدف إلى عدم مساواة كبيرة في مشاركة الأفراد في عملية صنع

القرار بشأن المواضيع ذات الصلة أو في الوسائل المتّبعة للوصول إلى الأهداف المنشودة. فبالنسبة لأصحاب التصور الحر، وكما يتم اقتراحه من قبَل "دواركين"، إنّ عدم المساواة المتناهية في القدرات الفكرية والأخلاقية هي التي تبرّر ضرورة فرض المساواة على الناس، بغضّ النظر عمّا إذا أراد الناس هذه المساواة أم لم يحبذوها، وبأنّ عدم المساواة في السلطة هي الوسيلة الوحيدة لجعل المساواة في المجتمع ممكنة. ويتكرر هذا الطرح في التصور الحر لترويج أهداف المساواة بالأساليب والوسائل غير المساوية بين الناس، انطلاقاً من إيمانهم بوجود الفوارق الكبيرة بين أولئك الذين يدعوهم "ميل" "أكثر الناس حكمةً وأفضلهم" وأولئك الذين لم يصلوا بعد إلى ذلك المستوى الفكري والأخلاقي.

في المقابل، يميل أصحاب التصور المقيّد إلى أن يكونوا أقل اهتماماً بترويج المساواة الاقتصادية والاجتماعية، وهم أكثر اهتماماً بأخطار عدم المساواة في المشاركة في صنع القرار، والتي ينتج عنها نخبة حاكمة من العقلانيين الفصحاء. وبكلمات "حايك":

> يمكن أن تكون من أكثر المراحل خطورة في نموّ الحضارة الإنسانية هي المرحلة التي أصبح الإنسان فيها يعتبر جميع معتقداته على أنّها أضاليل ووساوس، وبالتالي حين أصبح الإنسان منكراً لأيّ أمر لا يستطيع التعرف إليه إلاّ بواسطة العقل والمنطق. إنّ المفكر المتحيّز للعقل والذي لا يكون العقل والمنطق عنده كافيَين لتعليمه بوجود حدود لقوة الإدراك الواعي والمقصود لديه، والذي يأنف جميع المؤسسات والتقاليد التي لم يجرِ تصميمها عن قصد، قد يصبح بذلك المدمر للحضارة التي بُنيَت على هذه التقاليد والمؤسسات(77).

ولا يمثل التصادم فيما بين التصورَين بشأن النضال التشريعي سوى جزء

من صراعٍ أشمل حول ما هي أفضل السبل للمساهمة في الخير العام. في التصور الحر، على الأفراد الذين يتّصفون بالحكمة وصفاء الضمير أن يجتهدوا في الوصول لأفضل النتائج في المسائل التي تدخل ضمن نطاق سلطتهم وصلاحياتهم. أمّا في التصور المقيّد، وبسبب المحدودية المتأصلة في الإمكانات لدى الأفراد، فأفضل ما يمكن أن يساهم به الفرد في المجتمع هو اتّباع الواجبات التي حدّدتها له المؤسسة التي يعمل فيها، وأن يترك تقرير النتائج للتبدلات البنيوية. يتمثل التصور الحر في نصيحة رئيس القضاة "إيرل وارين Earl Warren" للمحامين الذين يعملون على تفسير وتبيان المسائل القانونية المعقدة بأن يُخضعوا عملهم للمساءلة: "هل الذي قاموا به صحيح؟ وفيه الخير؟". في التصورَ المقيّد، ليس السؤال عن صحة أو خير العمل من اختصاص ولا مقدرة الخبير، الذي تكون خبرته متفوقة في مجالٍ ضيّقٍ من المهارات - وفي هذه الحال، عليه أن يحصر عمله في تقرير كيفية تطبيق القانون المكتوب على القضية التي بين يديه. وقد قال "بورك"، "إنّي أكنّ الاحترام للناس نسبةً إلى الأدوار التي يتخصصون بها، ولا آبَه لأبعد من هذه الأدوار"[78].

ومثلما يحثّ التصور الحر القضاة على النضال التشريعي والقضائي، فإنّه يحثّ رجال الأعمال على "المسؤولية الاجتماعية" - أي أنّ عليهم التوظيف، والاستثمار، والتبرع، بالإضافة إلى تسيير أعمالهم بهدف إنتاج فوائد معيّنة لكافة أفراد المجتمع. على رجال الأعمال الذين يتحمّلون مسؤولياتهم الاجتماعية، مثلاً، توظيف المعوزين، والاستثمار في الأعمال التي يبدو أنّ المجتمع بحاجة إليها وليس الأعمال الأكثر ربحاً لشركاتهم، وأن يدفعوا جزءاً من أرباح المبيعات في الأنشطة الخيرية والثقافية، بدلاً عن دفع كلّ الأرباح إلى المساهمين أو إعادتها إلى رأسمال الشركة.

بينما يرى التصور المقيّد بأنّه لا ينبغي تحميل رجال الأعمال بما يتعدى مهاراتهم وأدوارهم، لأنّ ما يُسفر عن قرارات من النوع المذكور آنفاً له

تشعبات وانعكاسات تتشكل بفعل آلية بنيوية معقدة. وبالتناسق مع نظرية التصور المقيّد للمعرفة لدى البشر، الأمر الذي يجب أن يدخل ضمن نطاق كفاءة رجل الأعمال هو كيفية تسيير أعمال شركته الخاصة بشكلٍ يؤدّي إلى ازدهارها، ضمن حدود القانون. فيعتمد التصور المقيّد على التأثير الشامل للمنافسة، لا النوايا الشخصية لرجال الأعمال، في إحداث الفوائد للمجتمع. بحسب "آدم سميث"، عندما "ينحصر هدف رجل الأعمال فقط في تحقيق المنفعة والربح الشخصي" يكون قادراً على المساهمة - من خلال المنافسة - في إحداث الخير للمجتمع "بفاعلية أكبر ممّا لو عقد النّية على تحقيق هذا الخير بالطُرُق المباشرة". ويضيف "سميث" "لم أشاهد في حياتي أيّ خير من الذين تحركوا بدافع التجارة للخير العام"[79].

وتمتلئ كتابات أصحاب التصور المقيّد بالأمثلة العديدة عن الانعكاسات السلبية وغير المنتجة للسياسات التي كان يُقصد منها الخير. إلاّ أنّ أصحاب التصور الحر، يرون في هذه الأمثلة استغلالاً لبعض الأخطاء المتفرقة والتي يمكن إصلاحها؛ الاستغلال الذي يُستعمل من أجل مقاومة المبادرات التي تكون بشكلٍ عام مفيدة للمجتمع. غير أنّ أصحاب التصور المقيّد، لا ينظرون إلى هذه الأخطاء على أنّها حصلت بفعل الحظ السيئ، بل على كونها تمثل العوارض الحتمية الناتجة من كوننا تجاهلنا محدودية الإمكانات لدى الأفراد والتي تحصل عندما تتشوش الآليات البنيوية التي تمكنّا من التأقلم مع تأصل المحدودية في الإمكانات الفردية بفعل انشغالنا بأعمال لا قيمة لها.

## الصدق مقابل الإخلاص

بسبب التصورات المختلفة لمقدار المعرفة التي يمكن أن تكون لدى شخصٍ ما، ومدى فعالية تلك المعرفة في تقرير المواضيع الاجتماعية المعقدة، يوجد اختلاف واسع بين التصورَين في الأهمية التي يوليها كلٌ منهما للصدق

والإخلاص. عندما يُعتبر الشخص الحكيم، صاحب الضمير الحيّ، مؤهلاً لكي يؤثر تأثيراً مباشراً في النتائج المفيدة للمجتمع، عندئذٍ يكون وفاؤه وتفانيه للصالح العام على درجةٍ عالية من الأهمية. وهكذا كان الهدف الأساسي لدى "غودوين" تعزيز "الصدق، والإقدام، والعدالة"، لدى الإنسان(80). وقد كانت "أهمية الصدق في العموم"(81) مسألة متكررة عند "غودوين"، وبقيت كذلك عبر القرون عند آخرين من مؤيدي التصور الحر. بحسب "غودوين"، يؤدّي الصدق إلى "تحرير الإنسان"(82)، و"بالتالي إلى تحفيز كلّ الفضائل الأخرى"(83). وبالرغم من أنّ "غودوين" أقرّ بأنّ كلّ إنسان معرّض إلى أن يكون غير صادق في بعض الأحيان(84)، إلاّ أنّه شدّد على التأثير الكبير "للصدق الدائم وفي جميع المجالات"(85)، لكي يصبح الإنسان قادراً على المساهمة في تقديم فوائد كبيرة ومؤثرة للمجتمع.

لا يولي أصحاب التصور المقيّد للصدق نفس مرتبة الشرف التي يوليها له أصحاب التصور الحر. وغالباً ما يكون أصحاب التصور المقيّد غير عابئين بامتلاك صفة الصدق، على اعتبار أنّ الصدق فضيلة فردية ذات أهمية اجتماعية ثانوية، كما أنّهم في بعض الأحيان ينظرون إلى هذه الفضيلة على أنّها عامل مضر جداً، في حال أصرّ الناس على الاستمرار في الامتثال لمثُلٍ عليا تكون مؤدّية إلى نتائج عكسية وغير مفيدة للمجتمع. الأمر المركزي من الناحية الأخلاقية بالنسبة لأصحاب التصور المقيّد هو الإخلاص في الواجبات والأدوار التي يقدر الإنسان على تأديتها في حياته. يستطيع كلّ فردٍ منّا المساهمة في خير المجتمع في حدود وإطار الكفاءة والمهارة التي يمتلكها، وهو بذلك يكون قد أدّى واجبه وساهم في خدمة المسار البنيوي الأشمل والأكبر الذي بواسطته تتحدّد النتائج الفعلية للأمور. لذلك يختلف مفهوم أصحاب التصور المقيّد لواجبات الفرد تّجاه عمله ودوره في الحياة اختلافاً كلّياً عن مفهوم الواجب الذي لدى أصحاب التصور الحر، والذي يشترط في تأدية الواجب وجوب تأدية الفوائد المباشرة للمجتمع

والبشرية[86]. بينما في التصور المقيّد، يفتقر الفرد الذي بيده صناعة القرار في المجتمع إلى الكفاءة التي تمكّنه من الاستمرار في تحديد القرارات المناسبة لما هو صالح لخير البشرية، مهما كان صادقاً في تنفيذ هذه المهمة.

في التصور المقيّد، الواجب الأخلاقي لرجل الأعمال يكون في الإخلاص للمساهمين، الذين وضعوا مدّخراتهم في عهدته، ولا يكون في متابعته الصادقة للخير العام عن طريق العطاءات الخيرية أو الاستثمارات أو قرارات التوظيف التي قد تهز ثقة المستثمرين به. وفي نفس السياق، إنّ واجب القاضي الأخلاقي أن يعمل بأمانة على تنفيذ القانون الذي أقسم اليمين على المواظبة في إعلائه، لا أن يكون مخلصاً في إحداث النتائج الأفضل فيغيّر القانون بحسب ما يراه مناسباً. وبحسب هذا التصور، الواجب الأخلاقي للمعلم يكون في الإخلاص لتفعيل المسار الفكري لدى طلابه وقرّائه، ولا يكون في قيادتهم إلى استنتاجات معيّنة يعتقد هو بصدق أنّها الأفضل للمجتمع. ولأسباب مشابهة، كانت أيضاً الصحافة الموجهة أو العقائد التحررية من المحرمات لدى أصحاب التصور المقيّد، إذ كانوا يرون في كلتيهما نوعاً من الانحراف عن الأدوار التي اؤتُمنوا على تأديتها من قبَل المجتمع.

لصفة الصدق مكانة مركزية لدى أصحاب التصور الحر إلى درجة أنّهم غير مستعدين لإسباغها على مناوئيهم؛ هؤلاء المناوئين الذين غالباً ما يتم تصويرهم من قبَل أصحاب التصور الحر بـ"التبريريّين" لمعتقداتهم وأفكارهم، أو حتى بالمروّجين للمعتقدات والأفكار الدنيئة والوضيعة. وفي هذا السياق، يدعو أصحاب التصور الحر باستمرار إلى تبيان المآرب "الحقيقية" لمناوئيهم، وضرورة "إزالة القناع عنها". وحتى عندما يسبغون صفة الصدق على مناوئيهم، فغالباً ما يترافق ذلك مع إشارات إلى "العمى"، أو "التحيّز والتمييز" لدى هؤلاء المناوئين، أو إلى محدوديتهم في تجاوز الفهم للواقع الحالي إلى ما هو أبعد من ذلك. في التصور الحر، يُعتبر الصدق

امتيازاً هاماً جداً، أمّا في التصور المقيّد فمن الممكن التخلي بسهولة عن هذا الامتياز، لأنّه لا يعني له الشيء الكثير. ولا يحتاج أصحاب التصور المقيّد إلى وصف المناوئين لهم بالغباء، لأنّهم يعتبرون العملية الاجتماعية معقدة جداً لدرجة أنّه من السهل، حتى على الأشخاص الذين لديهم الحكمة والأخلاق العالية، ارتكاب الأخطاء - والتي يكون لبعضها نتائج خطيرة. وبحسب "بورك"، "يمكن لهؤلاء الحكماء أن يرتكبوا أسوأ الأشياء دون أن يكونوا أسوأ الناس"(87).

يرتبط بموضوع الصدق مقابل الإخلاص مسألة الأدوار أو كيفية تنظيم العلاقات بين البشر. لالتزام كلّ فردٍ بدوره مكانة مركزية بالنسبة للتصور المقيّد، لأنّه عندما يؤدّي الفرد دوره المحدّد في الحياة يكون قد ارتكز في تأدية هذا الدور على رصيدٍ من خبرات الأمم والأجيال، على حدّ تعبير "بورك". وعن طريق تأدية دوره، يكون قد ترك لمعاصريه نتائج محدّدة، تتحدد قيمتها عن طريق القيَم والمعارف والقدرات السائدة في عصره، فيكون بذلك قد خدم بإخلاص المسارات البنيوية التي لها الدور في إبراز النتائج المترتبة عن أداء هذا الدور أو غيره.

بينما في التصور الحر، حيث الأهمية القصوى تُعطى لحكمة الفرد وصدقه، يُنظر إلى الالتزام بأدوار محدّدة على أنّه عامل معوّق وغير ضروري. ويستنكر أصحاب التصور الحر "الأدوار المنمّطة" ويميلون أكثر إلى العلاقات "الطبيعية بدون أنظمة وقواعد"، وإلى جعل العلاقة بين الأبوَين وأطفالهم أو بين الطلاب ومعلميهم أكثر "ديمقراطية"، وإلى التخفيف من أهمية الألقاب والرسميات في العلاقات. ومواقف أصحاب التصور الحر من قضية الأدوار منسجمة مع مفهومهم لقدرة الإنسان على ارتجال القرارات، مثلما هو موقف أصحاب التصور الأكثر تقيّداً من الأدوار المخصصة لكلّ فرد الذي ينسجم مع حصر أصحاب هذا التصور لقدرات الإنسان في تجنيد أدوارهم الخاصة بهم والقواعد السائدة للتمكن من الاستفادة من الخبرات الكامنة والمتراكمة عبر

الأجيال، فيتأتى عن هذا المفهوم ضرورة التزام البشر في تأدية أدوارهم. يوجد علاقات تستلزم وجود ثقة كبيرة فيما بين أطرافها، كالعلاقة بين الآباء والأبناء أو العلاقة بين الطبيب ومرضاه، مثلاً، وفي هذه العلاقات التي يُحظّر فيها أيضاً العلاقات الجنسية فيما بين أطرافها، ينفر أصحاب التصور المقيّد بشكلٍ خاص من احتمالات إلغاء هذه المحظورات. وغالباً ما يمانع حصول ذلك أصحاب التصورات الأخرى، غير أنّ أصحاب التصور الحر غير ملزَمين عن طريق المنطق بهذه الممانعة.

يمكن اعتبار كلٍّ من الصدق والإخلاص من ظواهر الاستقامة، غير أنّ لكلٍّ من التصورَين المختلفَين وزناً مختلفاً لهذه الصفات ولوجوهها. يميّز التصور المقيّد بشكلٍ خاص الصدق من الإخلاص للحقيقة، فبحسب "ج. أ. شومبيتر J. A. Shumpeter"، "إنّ أول شيءٍ يفعله الإنسان من أجل مُثُله العليا هو الكذب"[88]. وهذا السبب هو أحد الأسباب التي تدفع أصحاب التصور المقيّد إلى عدم منح الصدق وزناً كبيراً. وفي دفاعٍ حديث العهد عن النضال القضائي، نجد أنّ "ألكسندر بيكيل Alexander Bickel" يعطي بوضوح وزناً أكبر للصدق من الأمانة، عندما شدّد على أنّه "من غير الممكن تجنب إخفاء الأمور"[89]، والدليل على ذلك "خداع رجال الحكم" في سبيل المصلحة العامة[90]. وعندما أصبح "بيكيل" بعد ذلك من المناوئين للثورة القضائية، غيّر أيضاً مواقفه الأخلاقية، وهو يؤكد الآن على ضرورة إعلاء شأن الأمانة على الصدق. ويؤكد بعد هذا التغيّر على "الواجب الأخلاقي" للقضاة في أن "يطيعوا الدستور الصريح"، مع ترك إجراء التحسينات على أحكامهم بيد التعديلات التي يتم إدخالها على الدستور[91]. فكانت الخلاصات التي دعا إليها "بيكيل" في كلا الموقفَين اللذين اتّخذهما، منسجمةً مع كلٍّ من التصورَين المختلفَين الخاصَّين بكلّ موقف.

إنّ الأساس المنطقي للإخلاص للحقيقة مشابه جداً للأساس المنطقي للإخلاص للأدوار. ففي كلتا الحالتين، يستتبع المرء مفهومه الخاص لما

يمكن أن يكون الأفضل للمجتمع في حالة معيّنة بانتمائه إلى مسارٍ بنيوي أوسع - أي يتبنى مجموعة من القوانين الأخلاقية المقدسة - والتي توحي له بثقة أكبر أنّها سوف تكون ذات فائدة أكبر للمجتمع على المدى الطويل من غيرها من القوانين.

ومن الضروري أن نذكر هنا أيضاً، أنّه لم تكن أيّة من التصورات التاريخية 100 بالمائة حرة أو 100 بالمائة مقيّدة، والفوارق فيما بين التصورات الحرة غالباً ما تكون جدّ مهمة بالنسبة لتحديد معنى الحقيقة - وبالنسبة لمعنى استعمال القوة في تسيير الأمور. في التصور الحر الخالص، مثلما هو عند "غودوين"، للمنطق تأثير كبير جداً، فهو "الضابط والقهار لكلّ شيء" بحسب وصف "غودوين" للمنطق[92] - بحيث تنتفي المبررات للّجوء إلى الخداع أو الإكراه في متابعة الحكام للصالح العام[93]. وتبعاً لذلك، وعلى الرغم من أنّ الأكثر حكمةً والأكثر فائدةً للمجتمع يمكن أن يكونوا على مستوى بعيد جداً عن معظم الناس في وقتٍ معيّن، غير أنّهم رغم ذلك قادرون في نهاية المطاف على كسب العامة إلى جانبهم. لكن عندما يفترض أصحاب التصور الحز احتمال حصول مقاومة على طريق تحقيق الهدف، يصبح الكذب والإكراه ليس فقط حقاً بل واجباً، لأنّ الفوائد ستكون كبيرة من التقدم الهائل الذي لا يمكن عكسه والذي سوف يستمر لقرونٍ طويلة، فيصبح بالتالي ممكناً تجزئة التكاليف الناجمة عن عملية الإكراه على مدى هذه السنين الطويلة، وبالتالي فإنّ هذه الأكلاف غير مهمة وغير كبيرة.

إذا اعتقدنا، مثل "لينين Lenin"، أنّ مستوى وعي الجماهير الممكن تحقيقه تلقائياً لا يكفي أصلاً للقيام بالمهمة[94]، لوجب إذن على النخبة البعيدة النظر أن تلعب دوراً تاريخياً هائلاً[95] ولوجب عليها استخدام أيّة وسائل لازمة لتحقيق ذلك. وعلى الرغم من أنّ كلاً من "غودوين" و"لينين" استبعدا المسارات البنيوية التي تتطور بصورة طبيعية والتي تُعتبر مفهوماً أساسياً بالنسبة للتصور المقيّد، غير أنّ الفرق الموجود في فرضيات كلٍّ منهما

عن المعرفة الإنسانية والمنطق أحدث اختلافات جذرية فيما بينهما بالنسبة لطبيعة دور الحقيقة ودور استعمال القوة. فضلاً عن أنّ العلاقات فيما بين المؤمنين بنظرية "لينين" الماركسية وبين المؤمنين بالاشتراكية الديمقراطية لطالما كانت عدائية جداً على مرّ التاريخ، إذ يمكن لتحول صغير في الفرضيات أن يكون له انعكاسات مهمة على التصور - وعلى الأعمال التي يستدعيها التصور.

## الشباب والكهول

بوجود أوزان واسعة الاختلاف لكلٍّ من التجربة والمنطق الفصيح في كلٍّ من التصورَين، لا مناص من أنّ لكلّ تصور رؤية مختلفة عن التصور الآخر لفئة الشباب ولفئة المسنّين. في التصور المقيّد، حيث يُنظر إلى الخبرة على أنّها "الدليل الأسلم للإنسان" (96)، لا مجال لمقارنة الشباب مع المسنّين بالنسبة للحكمة. فاعتبر "آدم سميث" أنّه لا يمكن للشباب أن يحظوا بنفس الثقة بالنفس التي لدى المسنّين(97)، وقال: "إنّ أكثر الناس حكمةً وأكثرهم خبرةً هم عادةً أقل الناس سذاجةً"، وهذا يعتمد بدرجة حاسمة على الزمن، فـ"الحكمة والخبرة المكتَسَبة هي التي تعلّم صفة فحص الأمور قبل تصديقها، وقلّما نتعلمها إلى درجة كافية" (98).

في المقابل، عندما يُنظر إلى المعرفة والتحليل على أنّهما من مكوّنات المنطق الفصيح، كما هو الحال في التصور الحر، يكون لدى الشباب مزايا كثيرة. فكتب "كوندورسي" في القرن الثامن عشر: "إنّ لدى الشاب الذي خرج للتو من المدرسة قدراً أكبر من المعرفة الحقيقية من أكثر الناس عبقريةً في العصور الغابرة - ليس فقط من العصر القديم، بل حتى من القرن الفائت - والتي يكونون قد حصلوا عليها بعد دراسةٍ وبحثٍ أطول" (99). في التصور الحر، حيث تُعتبر معظم أمراض العالم ناتجة من المؤسسات الموجودة والمعتقدات السائدة، يُنظر إلى أولئك الأقل تعوداً على تلك المؤسسات

والمعتقدات بأنّهم الأكثر قدرةً على القيام بالتغييرات الاجتماعية المطلوبة. وبحسب "غودوين":

> لن يكون صعباً على الجيل القادم التخلص من التعصب والأفكار المسبقة. لنفترض أنّ أمّةً استبداديةً استطاعت أن تحصل على الحرية بشكلٍ من أشكال الثورة. في هذه الحال سوف يتربى أولاد الجيل التالي للثورة على عاداتٍ تتّسم باستقلالية أكبر في التفكير؛ ويحلّ محل الصفات التي تحلّى بها آباؤهم من مثل السذاجة، والخوف، والاحتيال، صفات يتحلّى بها الأبناء من مثل الاعتزاز بالنفس والقدرة على الفصل في الأمور بشكلٍ واضح وشاف(100).

بحسب غودوين، "الأطفال يمثلّون نوعاً من المادة الخام الموضوعة بين أيدينا"(101)، وعقولهم "شبيهة بصفائح من الورق الأبيض"(102). وبالرغم من أنّ هؤلاء الأطفال كانوا بنظر "غودوين" من المجموعات المضطهَدة(103)، غير أنّه رأى أنّه بالإمكان العثور من بينهم على "المخلصين المنتظَرين منذ أمد طويل والقادرين على إنقاذ الجنس البشري"(104). بينما في التصور المقيّد، الذي يعتقد بالحلول الوسط لا بالحلول الجذرية، لا يوجد ضرورة للبحث عن العقل والحكمة لدى الشباب لأنّ هذه الحكمة تتكوّن بنتيجة التجربة والخبرة(105). فالحميّة الأخلاقية لا تفي بالغرض ولا تشكّل بديلاً للحكمة، وبحسب "بورك": "لا نستطيع تقبل الافتراضات والمجاسرات الجاهلة التي تكون موجهة من قبَل حميّة متغطرسة"(106). ويقول تلميذ "بورك" الأميركي "جون راندولف John Randolph"، "إنّني لا أتوجه بكلامي إلى السوقيين أو التلاميذ المبتدئين أو الأحداث المتدربين؛ بل إلى رجال الأمّة الناضجين الذين بدأ شعر رؤوسهم يبيضّ..."(107). غير أنّ التقدم في السن لم يُعطَ مثل هذا الاعتبار الخاص في التصور الحر، فبحسب "كوندورسي" "إنّ التعصب والبخل والطمع" من الخصائص "الشائعة لدى كبار السن"(108).

# الخلاصة والدلالات

يتغيّر مدى انتشار المعرفة في المجتمع بحسب تعريف "المعرفة". عندما تتضمن المعرفة، كما في التصور المقيّد، مساحة واسعة جداً من المعلومات والخلاصات غير المُعبّر عنها بشكلٍ صريح، لكنّها على قدرٍ كبير من الصحة والأهمية، فهي كامنة في التقاليد والعادات، في المقبول وغير المقبول في المجتمع، وفي الكلمات والأعداد المتداولة في المجتمع. في هذا التحديد، تكون المعرفة منتشرة على نطاقٍ أوسع في المجتمع ممّا لو تحدّدت المعرفة، كما هو الحال في التصور الحر، باقتصارها على وقائع وحقائق وارتباطات يتم التوصل إليها عبر المنطق والتحليل. يعتمد التصور المقيّد، الذي يرى بأنّ المنطق الواعي للإنسان شديد المحدودية، إلى حدٍ كبير على تطور المسارات البنيوية لنقل وتنسيق المعارف الواسعة التنوع التي يحتاج إليها البشر في بقائهم وفي تطورهم. أمّا التصور الحر، الذي يعتقد بإمكاناتٍ أكبر لدى الإنسان للتحكّم بالمعرفة، فإنّه يجد في الأفراد ذوي المهاراتٍ الفكرية المتميّزة البرهان على صحة فرضياته، كما يُنظر إلى هؤلاء الأفراد على أنّهم بفضل المعرفة والمنطق الذي يختزنونه هم القادرون على تفعيل التطور الاجتماعي.

في تعريف التصور الحر للمعرفة، تلعب القدرة على التعبير دوراً هاماً في نشر المعرفة. بحسب "غودوين"، "الحوار هو السبيل المؤدّي إلى الاكتشاف والبرهان"[109]. وكما ذُكر سابقاً، كان "غودوين" يعتقد أيضاً بأنّ الدقة في اللغة "تمثل الشرط المسبق الذي لا يمكن الاستغناء عنه للوصول إلى المعرفة الصحيحة"[110]. غير أنّ القدرة على التعبير لا تلعب هذا الدور الهام في التصور المقيّد، فبحسب "بورك"، "لقد كان من سوء طالع هذا العصر وجوب مناقشة كلّ شيء، ولم تكن هذه الضرورة من مفاخر العصر، كما يعتقد هؤلاء السادة"[111]. وقد أكد "بورك" على عدم جدوى "الثرثرة المنمقة"[112] وعلى أنّه حتى الحجج الجدّ منطقية "تفقد تأثيرها وقوتها" عندما يصار إلى تكرارها وعلكها[113]. وكان "هاملتون" لا

يثق في التعبير المنمَّق، وكان يصفه بأنّه إمّا "مجرد تجميل للأمور المبالَغ فيها" (114) أو "مجرد منطق مصطنع للَوي ما تعنيه المعاني الحقيقية للكلمات" (115)، مضيفاً "أنّه من السهل جداً، في كلتا الحالتَين، أن يتوصل صاحب الكلمات المنمّقة إلى خداع الناس بأنّه توصل إلى عدد كبير من الحقائق الهامة" (116). وصرّح "هوبس" بأنّ الكلمات هي خزائن الرجال الحكماء "لكنّها تُصرف فقط لدى الأغبياء" (117). والتزم أصحاب التصور المقيّد في جميع مؤلّفاتهم باعتقادهم بأنّ الخبرة الاجتماعية الكامنة وغير المُعبّر عنها تمثل مرشداً أكثر فاعلية في الحياة والعمل من المنطق المنتظم. فبحسب "حايك"، يكفي أن يعرف الناس "كيفية التصرف بحسب القواعد من دون حاجتهم لتعلم ما هي التعابير المحدّدة التي استُعملت للتدليل عن هذه القواعد أو تلك" (118).

بحسب مفهوم المعرفة في التصور الحر، يُعتبر الشباب الفصيح المتكلم، المؤمن بإمكانات الإنسان الذاتية، والمدرَّب على أحدث أشكال المعرفة وأكثرها تطوراً، الأمل الكبير للمستقبل، ويكمن الأمل أيضاً بالمفكرين والمثقفين. بينما لا يُنظر إلى أيٍّ من الفئتين على هذا الشكل في التصور المقيّد. عندما تكون المعرفة محدّدة بشكلٍ أوسع وبالتالي موزّعة على شريحةٍ أوسع من الناس، كما هو الحال في التصور المقيّد، لا يكون للمثقفين أيّة ميزة قيادية على عامة الناس. بحسب "حايك":

> بالمقارنة مع كامل المعرفة المستخدَمة باستمرار في تطور الحضارة المتحركة، يكون الفارق فيما بين المعرفة التي لدى أكثر الناس حكمةً والمعرفة التي يستعملها أكثرهم جهلاً في تدبير شؤونه فارقاً تافهاً وغير ذي أهمية (119).

وعندما أشار "حايك" إلى "تلك المعرفة القليلة الإضافية" التي يمتلكها المثقفون (120)، كان يكرر ما عبّر عنه أصحاب التصور المقيّد من شكوكٍ تّجاه المثقفين على مدى قرونٍ طويلة. فـ"هوبس"، شأنه شأن

"سميث"، لاحظ وجود تباينات بسيطة في طبيعة بني البشر[121]، إلاّ أنّ هذه الفوارق الاجتماعية التي وجدها لم تكن بأيّة حال في صالح المثقفين. إنّ الإنسان العادي، بحسب "هوبس"، نادراً ما يدخل في نقاشٍ لا معنى له، واعتبر أنّ هذا اللغو هو من العلامات الفارقة الخاصة بالمثقفين[122]، فضلاً عن أنّ الفارق الحقيقي في نوعية القرارات التي يتّخذها الناس يعود إلى الدوافع البنيوية أكثر ممّا يعود إلى ما يحملونه من علمٍ وبلاغة: "إنّ الرجل المتزوج العادي يكون أكثر درايةً وفطنةً في تسيير أمور بيته من المستشار لدى مجلس أحكام الدولة في تسييره لشؤون المواطنين"[123]. من وجهة النظر هذه، إنّ الدوافع التي توجّه المثقفين تتمثل في إبراز شطارتهم وذكائهم، لا أن يكونوا على حقّ بالنسبة لوقع قراراتهم على حياة الآخرين. وبحسب "هوبس"، إنّ المثقفين "يهتمون بمعرفة مدى شهرتهم العلمية أكثر ممّا يكترثون لتأثير علمهم وقراراتهم على نجاح الآخرين"[124].

كانت صفات الغطرسة وحب الظهور لدى المثقفين من المواضيع المتكررة لدى "بورك"[125] جنباً إلى جنب مع ما يشكّله هؤلاء المثقفون من خطر على المجتمع. فتحدث "بورك" عن "النظريات الجليلة" التي يضطلع بها المثقفون لكي "تنحني الأرض والسماء لعظمتها"[126]. كما كان "هوبس، " ينظر إلى "أولئك الذين يعتقدون أنّهم أكثر حكمةً، وأكثر قدرةً على الحكم من غيرهم" على أنّهم السبب الرئيسي في تشتيت القوى وفي النزاعات الأهلية[127]. وكذلك كان رأي "هاملتون" في المثقفين بأنّهم خطيرون، لأنّهم يبدون وكأنّهم مسّيرون من قبَل "تهيؤاتٍ خادعة تجعلهم لا يشبعون ولا يكلّون من متابعة اختراعاتهم"[128]. وحتى عندما كان لا يُنظر إلى المثقفين على أنّهم يشكلون خطراً أكيداً على النظام الاجتماعي، كان يُنظر إلى دورهم كمخططين وصانعي قرار في التصور المقيّد على أنّه بالغالب أقل شأناً ممّا هو لدى الأشخاص العاديين. ويقول "جون راندولف" أنّه عرف رجالاً "لم يكن في استطاعتهم تأليف الكتب، أو حتى تهجئة الكلمة

المشهورة "Congress" ومع هذا "كان لدى هؤلاء من الحس العملي السليم أكثر" من أيّ مثقف[129].

لكن بالنسبة للمؤمنين بالتصور الحر، كان المثقفون، بحسب "غودوين"، "الدليل لإخوانهم من البشر على طريق اكتشاف الحقيقة"[130]. وكذلك كان رأي "كوندورسي"، الذي قال "بأنّ الحقائق النظرية التي يتم إكتشافها عن طريق التأمل والتفكير" هي "الوسائل الوحيدة لتقدم الجنس البشري"[131]. غير أنّ أولئك الذين لديهم مفهوم مختلف بشكلٍ جذري للإنسان، وللمعرفة، وللحكمة والمنطق يعتقدون بأنّ المثقفين يشكّلون خطراً - ليس فقط على مجتمعٍ واحدٍ معيّن، إنّما على أيّ نوعٍ من المجتمعات.

## الفصل الرابع

# الرؤى وآليات المجتمع

تنعكس الاختلافات في التصور لطبيعة الإنسان في وجود تصورات مختلفة على مستوى التحولات في المجتمع. ولا ينحصر هذا الاختلاف في أنّه يُنظر في التصور الأول إلى أنّ التبدلات الاجتماعية تلطّف من عيوب الطبيعة الإنسانية، بينما يرى التصور الآخر أنّ هذه التبدلات تزيد من هذه العيوب. فهناك نظرة مختلفة في كلٍّ من التصورَين للطُرُق المؤثّرة وتلك غير المؤثّرة في التحولات، والاختلاف لا ينحصر فقط بالناحية الأخلاقية، إنّما يشمل أيضاً التعليل المنطقي الخاص بكلّ تصور للمسببات والنتائج.

تتضمن التبدلات الاجتماعية سلسلة واسعة جداً من الأمور، من اللغة إلى الحروب، ومن المسائل العاطفية إلى الأنظمة الاقتصادية. ويتجلّى كلّ أمر من هذه الأمور بأشكالٍ عديدة ومتنوعة. غير أنّه يوجد أيضاً خصائص واحدة مشتركة للتحولات الاجتماعية العامة. وسواء نظرنا إلى التحولات الاجتماعية من منظار التصور المقيّد أو من منظار التصور الحر، يوجد طبيعة خاصة لهذه التحولات – أي أنّ لديها تسلسلاً معيّناً، سواء كان هذا التسلسل مصمَّماً عن قصد أو من غير قصد. كما أنّ عمليات التحول الاجتماعية تستغرق وقتاً وتترتب عليها أكلاف. وكلّ وجه – أو آخر – من وجوه هذه الخواص لعمليات التحول الاجتماعية يُنظر إليه بشكلٍ مختلف في كلٍّ من التصورَين المقيّد والحر.

# النظام العضوي مقابل التصميم والتخطيط

يمكن أن يعكس نسق من الأمور المنتظمة والمتكررة إمّا تصميماً مقصوداً أو تطوراً لظروفٍ غير مقصودة من قبَل أيٍّ من العوامل أو القوى المشاركة في نشأة هذا النسق. فمن الممكن أن تنمو أنواع مختلفة من الأشجار أو النباتات من حالها في البراري على مرتفعاتٍ مختلفة من الجبال، كما يمكن لهذه الأشجار والنباتات أن تنمو في الحديقة بمساعدة الجنائني الذي يقدّم العناية الفائقة والحرص الشديد لتسهيل نموّها. يعترف التصوران بوجود هذين النوعَين من عمليات التحول الاجتماعية، لكنّهما يختلفان بخصوص تقديرهما لمدى تأثير وفاعلية كلّ نوع، وبشأن التفضيل للتصميم المقصود أم للنُظُم العضوية التي تتطور بذاتها.

## التصور المقيّد

لا يولي التصور المقيّد الكثير من الاهتمام للآليات التي تتعمّد إحداث تحولات اجتماعية معيّنة، ولا يثق بفاعليتها، لأنّه بالأصل يعتقد أنّه حتى لو استطعنا الإتيان بمجموعة من صنّاع القرار الذين يستطيعون العمل سوياً، فهؤلاء لن يستطيعوا تحدي الصعوبات للتعامل بفاعلية مع التعقيدات الهائلة التي سوف يتطلبها خلقهم لتصورٍ شامل يتضمن كلّ عناصر النظام الاقتصادي المبتغى، أو النظام القضائي المعيّن، أو النظام الأخلاقي والسياسي المطلوب. بل يعتمد التصور المقيّد على تطور عمليات التحول الاجتماعي بفعل مرور الزمن ويُقيّم هذه التحولات عن طريق تقييم خصائصها البنيوية - أي دوافع هذه التحولات وطريقة تفاعلها - لا عن طريق تقييم الأهداف والنوايا المبتغاة من هذه التحولات.

وربما تشكل اللّغة المثل الأبرز للتحول الاجتماعي المتطور بذاته - أي النظام المتبدل عضوياً لا بفعلٍ إراديٍّ مقصود. صحيح أنّ قواعد اللغة يتم وضعها، غير أنّها توضع بعد أن يتم تنسيق الاستعمالات المتعارَف عليها

للّغة، ومعظم الناس يبدأون بالالتزام بقواعد اللغة في طفولتهم المبكرة قبل أن يتم تعليمهم هذه القواعد بطريقة واضحة وصريحة. فاللّغة بطبيعتها شيء معقد ودقيق للغاية، وتمثل بالطبع أمراً حيوياً بالنسبة لسير عمل المجتمع. وحتى بالنسبة للأطفال الصغار، لا تتكوّن اللّغة لديهم عن طريق الاتّباع الحرفي للقواعد اللغوية الصريحة التي يتم شرحها لهم بشكلٍ صريح وواضح، بل عن طريق الاستدلالات التي يستنتجونها من القواعد المعقدة التي لا يمكن أبداً توضيحها لهم بشكلٍ كامل وتام[1].

وهكذا يمكن النظر إلى اللّغة على أنّها نموذج ملخص للنظام المعقد المتطور بشكلٍ تلقائي، فلهذا النظام خصائص بنيوية ذاتية، وقواعد داخلية خاصة، ذات تبعات وتأثيرات خارجية على المجتمع - وهذه التأثيرات تحدث تلقائياً من دون أن تكون مصمَّمة عن قصد من قبَل أيّ فردٍ أو أيّة مؤسسة. فالمنطق الذي يسيّرها بنيوي لا دخل لأيّ فرد في تسييره - أي أنّها نسق يتطور بشكلٍ تلقائي لا عن طريق التخطيط والابتكار.

واللّغة تمثل نموذجاً لما يعتقده أصحاب التصور المقيّد بشأن الآليات الاجتماعية المؤثرة في التحولات التي تحصل في مجالات القانون، والاقتصاد، والسياسة، وغيرها من النُظُم[2]. والموضوع هنا ليس عدم إمكان اختراع اللغات - فقد اختُرعت لغة الـ Esperanto - إنّما الأمر المهم هنا يتمثل في أنّ اللغات تكون ذات فاعلية أكبر عندما تتطور بشكلٍ تلقائي، فاللغات التي تتطور بشكلٍ طبيعي وتلقائي تكون مرتكزة في مثل هذا التطورعلى ثروةٍ واسعة من الخبرات المتراكمة عبر القرون أوسع ممّا يمكن أن يكون متوفراً من خلال تصرف أيّ فرد أو أيّة مؤسسة قررا تصميم هذه اللغة. فضلاً عن أنّ للّغة المتطورة بشكلٍ تلقائي استخدامات متنوعة جداً يعجز أيّ شخص أو أيّة مؤسسة عن إحصائها، فكيف يمكنهم بهذه الحال تقييمها؟.

وفي السياق نفسه، من الممكن إدراك العناصر العامة للخصائص المعقدة لأيّ نظام اقتصادي، بعد تشكّل هذا النظام لا قبله، لأنّه غالباً ما تكون

المكوّنات الحقيقية والحيوية لهذا النظام قد تشكّلت وتطورت من تلقاء ذاتها - نظراً إلى أنّ الأسواق تتّسم بفاعلية أكبر عند تطورها بشكلٍ تلقائي ممّا تكونه عندما يتم "تخطيطها وتنظيمها" من قبَل السلطة المركزية العليا. لا ينفي التصور المقيّد قدرة الأفراد على التخطيط والعمل بقصدٍ معيّن، تماماً مثلما هم أحرار باختيارهم للكلمات وأساليب الكتابة التي يفضلونها، لكنّ هذا الاختيار يتم في الحدود التي تسمح به قواعد اللّغة التي يستعملونها. إنّما ينفي التصور المقيّد قدرة الفرد على التصميم المحكّم وعن سابق تصور وتصميم لكامل النظام الذي يحرك كلاً من اللّغة والنظام الاقتصادي. فيعتبر أصحاب التصور المقيّد، أنّ الإنسان غير قادر، بكلّ بساطة، على القيام بعملٍ بهذا الحجم، بالرغم من شعور البعض منهم بجنون العظمة بأنّهم قادرون على هذا الأمر. ففي التصور المقيّد يوجد اعتبار أكبر وأسمى للمنطق العضوي في تسيير للأمور ممّا هو للقدرات الفردية أو المبادرات المصمّمة عن قصد.

للتصور المقيّد رؤية متحركة وغير جامدة للتحولات الاجتماعية، ووجهة نظر هذا التصور لا تقول بوجوب المحافظة على الوضع كما هو دون تغيير. بل على العكس، يمثل التطور المبدأ المركزي في هذا التصور. فلا تبقى أيّة لغة على حالها، غير أنّها لا تتبدل أيضاً طبقاً لتغيّر المخططات التوجيهية الهادفة إلى ذلك. يمكن لأيّة لغة أن تتطور عبر السنين إلى لغة مغايرة بالكامل تقريباً، لكنّ ذلك يكون بنتيجة التغيّرات المتراكمة التي تكون قد اختُبرت وثبتت صحتها عن طريق استخدام غالبية الناس للتجديدات الطارئة على اللّغة لا بفعل التخطيط المقصود لهذا التغيير من قبَل فئة صغيرة من الناس. وفي السياسة أيضاً، يُعتبر التطور أنّه الأساس لدى أصحاب التصور المقيّد. يقول "بورك": "إنّ الدولة التي لا تملك وسائل التغيير، هي دولة غير مالكة لوسائل البقاء على قيد الحياة"[3]. إلاّ أنّ "بورك" رفض المخاطرة بكامل النظام السياسي في سبيل "تجربة وسائل جديدة غير مأمونة العواقب"[4]. فالكفاءة الفردية لا تغني عن القيام بالتجارب العملية وإدخال

التعديلات التي تنتج من هذه التجارب، حتى من قبَل الأشخاص الأقل كفاءةً:

> حتى الآن لم أعثر على أيّ مخطط لم يجر إصلاحه بملاحظات أناس كانوا أقل فهماً من الشخص الذي تولّى إدارة هذا المخطط. عن طريق السير خطوة خطوة، إنّما باستمرارية منتظمة، وعن طريق مراقبة تأثير كلّ خطوة، يتيسر لنا الاستنارة بنجاحات وإخفاقات الخطوة الأولى لتحسين الخطوة التالية؛ وهكذا، من ضوءٍ إلى آخر نصل بسلام إلى آخر السلسلة[5].

كما تمّ التعبير عن الفكرة الأساس ذاتها في القرن العشرين من قبَل "حايك":

> التقاليد ليست معطىً ثابتاً، إنّما هي ثمرة عملية اختيار، عمادها اقتباس ما هو نافع وناجح لا ما هو الأكثر مطابقةً للمنطق[6].

نجد أنّ نظرية "حايك" ذهبت أبعد من نظرية "بورك" في نفيّهما لأيّ تأثير للتخطيط المقصود، فـ"حايك" أدخل عنصر "البقاء للأفضل" في الآلية التي تؤدّي إلى تفوّق وسواد نظام اجتماعي معيّن دون غيره من الأنظمة أكثر من كون الخيار متأتياً من توصل الأفراد إلى اقتباسه عن طريق التجارب والتقييم العملي لهذا النظام أو ذلك[7]. وهنا يبدو جلياً تأثير "داروين" الطارئ على أحد هذين المناصرَين للتصور المقيّد. غير أنّ علينا أن نؤكد هنا أنّ "حايك" بإشارته "البقاء للأفضل"، لم يقصد الأفضل من الأفراد، بل الأفضل من آليات التحول الاجتماعي.

## التصور الحر

في حال أسقطنا الفرضية التي تقول بمحدودية القدرة العقلية للإنسان على التحكم الكامل بالأمور وعدم قدرته على التخطيط الجامع والشامل للمجتمع، نتوصل إلى مجموعة جديدة ومغايرة من الاستنتاجات في كلّ

المواضيع التي نتأملها. أي أنه، على سبيل المثال، في حال افترضنا أنّ الفرد قادر على وضع الخطط الاقتصادية الواقعية والفعالة وأنّ هذا الفرد قادر على التحكم بنتائج هذه الخطط، يبدو جلياً في ظلّ هذا الافتراض أنّه من الأفضل اتّباع هذه الطريقة الأسهل والأكثر مباشرةً في الوصول إلى النتائج المبتغاة، بدلاً من ترك النتائج لكي تتبلور بفعل آليات عصيّة على الإدراك المباشر وعلى التحكم بنتائجها. عندما نفترض بأنّه من الممكن أن تتوفر لمجموعة صغيرة من صنّاع القرار القدرة على تحديد ما يرغبه المجتمع، بدلاً من الحاجة إلى الرجوع إلى الكمّ الكبير من الآراء والقيَم المتضاربة الموجودة في هذا المجتمع، في ظلّ هذا الافتراض تصبح معالجة القضايا الاجتماعية مسألة سهلة ومباشرة كالطُرُق المعتمَدة في حلّ المسائل الهندسية – وغالباً ما يتكرر هذا التشبيه لدى أصحاب التصور الحر، الأمر الذي غالباً ما يستنكره أصحاب التصور المقيّد(8).

وتُعتبر نظريات "ثورشتاين فيبلين Thorstein Veblen" النظريات الأوضح في تعاملها مع القضايا الاجتماعية كمسائل هندسية. هذه النظريات المعبَّر عنها في العديد من كتابات "فيبلين" تمّ بلورتها وتطويرها في مؤلّفه: "المهندسون ونظام التسعير *The Engineer and the Price System*". في هذا المؤلّف عبّر "فيبلين" بوضوح عن عدم اعتقاده بتأثير التحولات البنيوية على السوق – أو نظام التسعير – وعزا القدرة على التأثير في هذه التبدلات إلى التدخل المباشر من الخبراء المعنيين، أي مهندسي السياسة المالية. عدد قليل من المفكرين تابع هذا النسق من التفكير في الحدّ المتطرف منه، إلاّ أنّه يمكننا ملاحظة عدد من العناصر التي يرتكز عليها هذا المنطق في عدد من كتابات المؤلّفين الذين أتوا بعد "فيبلين". فعلى سبيل المثال، نجد أنّ "جون كينيث غالبرايث John Kenneth Galbraith"، شأنه شأن "فيبلين"، كان يرى بأنّ نظام التسعير في اقتصاد السوق غير مناسب للاقتصاد، فهو في أحسن الأحوال مسيّر ومستغَلّ من قبَل أصحاب المصالح الكبرى، وهو في الواقع

عملية غشّ واحتيال تام[9]. كما دعا آخرون من الذين لديهم شكوك على مستويات مختلفة بجدوى التحولات البنيوية في الاقتصاد وفي غيره من المجالات، الأشخاص الذين لديهم الخبرات المطلوبة والمتفانين في خدمة الصالح العام إلى السعي من أجل إيجاد الوسائل التي تمكّنهم من التحكم المباشر بحركة الاقتصاد وغيره من المجالات. ومن المناصرين الجدد لهذا التوجه أولئك الذين يروّجون لـ"السياسة الصناعية". ولا يلتزم جميعهم بحرفية ضرورة إيلاء الدور الخاص للمهندسين، غير أنّهم يبنون نظرياتهم على مقاربة المسائل الاجتماعية كونها مسائل هندسية.

في المقاربة الهندسية، الناشئة من رحم التصور الحر، يمكن الشروع بتحديد "احتياجات" المجتمع لأنّه باستطاعتنا الوصول إلى ما هو "مرغوب بالفعل" عبر "التحليل الموضوعي للأهداف"[10]. في هذه المقاربة، يمكن تحديد "الصالح العام"، وتبعاً لهذه الإمكانية، نستطيع أن ندرك هذه المصلحة عن طريق العمل بهدي المنطق والتعقل. فتصبح المسألة عند ذلك، مقتصرة على عملية تجميع الوقائع والحقائق ذات الصلة والتعبير عنها بوضوح - "لكي تتبلور أمامنا صورة شاملة عن الخيارات المحتمَلة والتي يمكن أن نختار ما يناسبنا أكثر من بينها"، في سبيل تحديد كيفية الوصول إلى النتائج التي نرغب في تحقيقها. وهكذا تُبسّط المواضيع الاجتماعية لتصبح مجرد "عملية تقنية" يستطيع الخبراء "إدارتها" بسهولة[11]. وعلى خلاف التصور المقيّد الذي يؤمن بوجود تباين وتعارض أصيلَين في المصالح المختلفة لأفراد المجتمع وذلك بسبب التنوع الكبير في القيَم المتناقضة لدى جمهور الناس، في هذا التصور العقلاني من الممكن تكليف مجموعة محايدة تستطيع التوافق فيما بينها على تحديد كلٍّ من "احتياجات" المجتمع، وما هو معتبر كـ"هدر" أو "تلويث" في البيئة الطبيعية أو الصناعية للمجتمع.

من هذا المنطلق، لا يوجد فقط أجوبة وحلول للمسائل الاجتماعية، بل غالباً ما تكون هذه الحلول بغاية الوضوح، وإن كان من الصعب الشروع في

تطبيقها الفوري، في ظل الممانعة التي قد يبديها بعض المدعومين الذين لهم مصلحة في الإبقاء على الأمور كما هي. فبحسب "غودوين"، "ليس من الصعب التوصل إلى الحقيقة، وبالأخص الحقيقة السياسية"، وكلّ ما هو مطلوب في سبيل تحقيق ذلك هو "قيام أناس من دون أطماع ومتصفين بالنزاهة" بالتباحث بالأمور "باستقلالية وتجرد"[12]. فمن وجهة نظر "غودوين"، "من أبسط الأمور" التوصل إلى الفهم الجيد والتمييز "فيما بين ما هو خير وما هو شر"[13]، وكلّ ما هو مطلوب لتحقيق ذلك يكمن في "إعلاء شأن الحسّ السليم ووضوح ونفاذ الرؤية في العالم"[14].

ونصادف تحليلات مشابهة جداً في كتابات أصحاب التصور الحر الذين أتوا بعد "غودوين". إذ يعتبر "جورج برنارد شو" أنّ الشر الموجود في المجتمع الحالي "ليس أمراً غير قابل للشفاء ولا حتى من الصعب علاجه، ولكي يتم ذلك علينا تشخيص مكامن الشر بالطُرُق العلمية"[15]. وكذلك بالنسبة للنزاعات الدولية، فهي ليست حتمية الحدوث ولا هي مستعصية على الحلّ، فغالباً ما تكون المواضيع المؤدّية إلى النزاعات العسكرية مشتملة على أمورٍ كان من السهل على الدول المتحاربة "العمل معاً على حلّها، ومن دون إراقة لقطرةٍ واحدة من الدم، وهذا يكون في حال ساد مبدأ التعامل بشروط إنسانية بدل التعامل بشروط التنافس الرأسمالي"[16]. واعتبر "شو" أنّ أيّ مجتمعٍ قائم ليس إلاّ "نظاماً مصطنعاً معرّضاً إلى عددٍ هائل من التغييرات خلال عمليات التأقلم وإعادة الانتظام، بل أكثر من ذلك، هو قابل للزوال والاستبدال بمجتمعٍ آخر في حال أراد الإنسان ذلك"[17]. وكان "شو" يستدل من كلّ نجاح تنجزه مؤسسات الأعمال الخاصة على "أنّه يصبح من السهل جداً تحسين أداء المؤسسات العامة حالما وُجدت الإرادة الفعالة في إيجاد الحلول"[18].

باختصار، لا تمثل فكرة أنّ الصعوبات مختزنة في طبيعة الأشياء المسيطرة على الفكر المقيّد، عقبة حقيقية بالنسبة للتصور الحر، ويعتقد أصحاب هذا التصور بأنّ أصل العديد من الشرور يكمن في سياسة الصدّ

والتعتيم والتضليل التي تُمارَس عن عمد، وبأنّ العلاج الحقيقي لهذه الآفات هو في الالتزام من قِبَل الإصلاحيين للاندفاع في تحقيق الخير العام.

يسرد "إدوارد بيلامي Edward Bellamy" في روايته الاجتماعية الشهيرة "بالنظر إلى الماضي *Looking Backward*"، الملاحظات التي يبديها مواطن ينتمي إلى مجتمع متطور في حديثه مع رجلٍ من مجتمع مضى، فيلفت نظره إلى أنّ المجتمع القديم تميّز "بالجهل وعدم التبصر"، ما تسبب "بالاضطرابات الاجتماعية" و"بحالة من عدم الرضا" ممّا أدى بالضرورة إلى إحداث التغييرات[19]، والتحفيز على القيام بالإصلاحات التي تصب "في مصلحة هذا المجتمع"[20]. فليس من الصعب التحكم بالاقتصاد، لأنّ "تطبيق المبادئ الاقتصادية على المؤسسات الخاصة الكبيرة أسهل من تطبيقها على المؤسسات الصغيرة الحجم..."[21]. ويكفي أن نقوم بأعمال مكتبية صرفة "لكي نستحصل على كافة المعلومات التي قد نحتاج إليها في إدارة الاقتصاد"[22]. وكلّ ما هو مطلوب متوفر في "النُظُم المحاسبية البسيطة لمسك دفاتر الحسابات"[23]. كما أنّ التنافس على الموارد ليس أمراً متأصلاً في الناس بل هو عائد إلى "النظام الذي جعل مصالح كلّ فرد معادية لمصالح غيره من الأفراد"[24]. ويكثر الحديث عن إضاعة الفرص[25]، وعدم التبصر[26]، والمصلحة العامة[27] بالترافق مع تكرار التأكيد على أنّه بالمنطق والعقل من السهل جداً إدارة أيّ مجتمع[28].

وليست الطبعات الأحدث والأكثر تنميقاً للتصور الحر أو العقلاني سوى تنويعات بسيطة لنفس الأفكار والمعتقدات التي جاء بها من سبقهم من أصحاب هذا التصور. وحتى بالنسبة للمجتمعات الأكثر تعقيداً، يُعتقَد بأنّ الخبرات التقنية الحديثة كفيلة بالتغلب على هذه التعقيدات وبأنّه من الممكن والمجدي إدارة هذه المجتمعات عن طريق التخطيط المركزي والشامل. وتظل الطبعات الأحدث والأكثر تنميقاً للتصور الحر أمينة لاعتقادها بأنّه من السهل إدارة المجتمع بكامله، لكنّ ذلك يتطلب تدخل الخبراء في إدارة

شؤون المجتمع لا تركها بين أيدي عامة الناس. ويُعطى لهؤلاء الخبراء كطرفٍ محايد دوراً أساسياً في المجتمع: "إنّ تفويض الخبراء وإيلاءهم مهمة إدارة أمور المجتمع أصبح إجراءً لا يمكن الاستغناء عنه إذا أردنا القيام بخطوات مدروسة في الحياة العصرية"[29]. ويمر أصحاب هذا التصور مرور الكرام بـ"ما هو مرغوب به في المجتمع" أو بـ"ما هو مستنكَر"، أو بما هو "مفضل"، "ومقبول" أو "غير مقبول"، لأنّهم يعتبرون هذه القضايا من المسلّمات التي لا تحتاج إلى الشرح والتفصيل[30]. فضلاً عن أنّهم يتعاملون مع مسألة تحديد "الاحتياجات" بنفس الطريقة[31]، فهم يؤمنون بالمقاربات الهندسية أو "العلمية" التي يلجأ إليها الخبراء المحايدون في اتّخاذ قراراتهم:

> حتى البيروقراطية بحدّ ذاتها يمكن اعتبارها كوسيلة للوصول إلى قراراتٍ علمية بشأن السياسة المتوجب اتّباعها؛ وما نموّ البيروقراطية في الدول الحديثة إلاّ مؤشر على ازدياد فاعلية الحكومات في الاستفادة من علم ومعرفة الخبراء[32].

هذا الترويج الحديث لضرورة الاستعانة بالخبراء يندرج في تقليدٍ اتّبعه أصحاب التصور الحر منذ القرن الثامن عشر على الأقل، عندما رأى "كوندورسي" بأنّ علم الفيزياء يقدّم نموذجاً على العلوم الاجتماعية اتّباعه[33]. وقد عمد "كوندورسي" إلى استعمال مصطلح "علم الاجتماع"[34] وحثّ على استعمال الأوزان ونظريات الترجيحات الحسابية في وضع السياسات الاجتماعية[35].

كما يوجد اعتقاد آخر يتكرر لدى أصحاب التصور الحر يقول بأنّ المواضيع التي تهم المجتمع الحاضر لا تمت بأيّة صلة إلى ما كانت تهتم به المجتمعات السالفة، ممّا يجعل المعتقدات التي تطورت عبر العصور - أو "الحكمة التقليدية" بحسب تعبير "غالبرايث"[36] - غير فعالة في حلّ الأمور الحاضرة. وهذا الاستنتاج ليس جديداً أو معاصراً في التصور الحر، فقد أعلن

" غودوين " في القرن الثامن عشر بأنّنا لا نستطيع أن نتّخذ قرارات اليوم من منطلق " الخشية من عدم احترامنا لقرارات الأجداد "(37). وكثيراً ما ينعت أصحاب التصور الحر ما يدعوه التصور المعاكس "حكمة العصور"، بعبارات استنكارية من مثل "غير عصري" و "غير مناسب".

لا يوجد خلاف فيما بين التصور المقيّد والتصور الحر على كون التغيير شيئاً دائم الحصول في التاريخ البشري، إنّما التباين الفعلي كان في النظر إلى عمق ومدى هذا التغيير، فهو إمّا تغيير بسيط يشمل العادات ويتغير بتغيّر الظروف المحيطة بالمجتمع، أو تغيير جذري تتغيّر معه كلّ قوانين اللعبة. يتبنى أصحاب التصور المقيّد النظرية الأولى في تفسيرهم للتغيير في المجتمعات؛ بينما يعتقد أصحاب التصور الحر بتغيّر قواعد اللعبة من أصلها، لأنّ الناس الذين يديرون هذه اللعبة يختلفون بشكلٍ جذري عن الذين سبقوهم، كما يصبح من الضروري ومن الأكيد أن تحصل تغييرات جذرية عندما يأتي غير هؤلاء الأشخاص في المستقبل.

## أكلاف إجراءات التغيير

لكلّ تغييرٍ يقوم به المجتمع – سواء كان اقتصادياً، أو دينياً، أو سياسياً، أو غيره – تكلفة معيّنة. وهذه الأكلاف يتم تحديدها بشكلٍ مختلف من قبَل كلٍّ من التصورَين، مثلما يختلفان على الموقف الواجب اتّخاذه في تنفيذ هذه الإجراءات – من مثل، إعطاء الأهمية إلى أن يكون القيّمون على هذه الإجراءات صادقين مع أنفسهم أم أنّ عليهم فقط الالتزام بالقوانين. وهذه الأكلاف إمّا تكون مترتبة بفعل الزمن أو بفعل العنف الحاصل بوجه التغيير، ومنافع هذه الأكلاف إمّا تكون موزعة بالعدل على أفراد المجتمع أو تكون امتيازات لفئةٍ دون أخرى، والمتلقون لهذه المنافع إمّا يكونون أحراراً أو غير أحرار في التصرف بهذه المنافع. كلّ هذه الأمور يجري تقييمها بشكلٍ مختلف في كلٍّ من التصور المقيّد والتصور الحر.

## الزمن

إنّ مرور الزمن، وعدم إمكانية عكسه، يخلقان صعوبات معيّنة في عملية اتّخاذ القرارات، وعلى مستوى التحولات الاجتماعية، والمبادئ الأخلاقية - ولكلّ تصور من التصورَين، المقيّد والحر، نظرة مختلفة إلى هذه القضية. يتفق التصوران على أنّ القرارات التي تُتّخذ في وقتٍ معيّن لها انعكاسات على الأوقات التي تليها. غير أنّ الطرق المتّبعة من أجل التأقلم مع هذه الحقيقة تعتمد على قدرات البشر، وبالأخص على الإلمام بالأوضاع والقدرة على التنبؤ بمجريات المستقبل.

من المعلوم أنّ المعرفة تزداد مع مرور الزمن، ممّا يعني أنّ للقرارات الشخصية والاجتماعية التي نتّخذها في ظل معلوماتٍ أقل، عواقب نتبيّنها عندما تتوافر لنا معلومات أكثر. وهذا يعني بالنسبة لأصحاب التصور الحر، أنّ الالتزام بالقرارات التي اتُّخذت في الماضي ما هو إلاّ خسارة للفوائد التي تكون قد أصبحت ممكنة عن طريق المعرفة المتأخرة. لذا يُنظر إلى الالتزامات بالقرارات المتّخذة في السابق، سواء في قضايا القانون الدستوري أو بالنسبة للزواج لمدى الحياة، على أنّها مكلفة وغير عقلانية. فيميل أصحاب التصور الحر نحو البحث عن الوسائل التي توفر المرونة القصوى في إمكانية تغيير القرارات على ضوء المعلومات التي تستجد. وفي الحجج التي ساقها "وليام غودوين" ضد مفهوم "لوك Locke" للعقد الاجتماعي، اتّخذ "غودوين" موقفاً ينسحب على كافة الالتزامات في الحياة الدنيا:

> هل من شيء يمنعني من الحصول على معلوماتٍ أفضل بالنسبة لكامل مجرى حياتي؟ وإذا كان هذا الأمر متيسراً لكامل عمري، فلماذا لا يكون متيسراً بالنسبة لسنة واحدة، أو أسبوعٍ واحد، أو حتى ساعة واحدة؟(38).

بالنسبة لـ"غودوين"، "يمثل الزمن إحدى الوسائل الرئيسية للحصول

على المعلومات. لذلك، "عندما نلزم أنفسنا اليوم بالسلوك الذي سوف نتّبعه بعد شهرَين من الآن"، نكون قد حددنا من فاعلية استخدام المعلومات في تسيير أعمالنا[39]. الالتزامات للمستقبل تتطلب من الإنسان "أن يعزل عقله عن أيّة معلومة إضافية، تّجاه ما كان ينبغي أن يكون سلوكه في المستقبل"[40]. أن يعيش الإنسان حياته بحسب "تنبؤاته" لما سيكونه المستقبل كان يُعتبر بالنسبة لـ"غودوين" "قلة تبصر" مثل العيش في الحاضر بحسب توقعات الدخل في المستقبل[41].

يرى التصور الحر أنّ للالتزامات التي نتّخذها في حياتنا عواقب ليس فقط من الناحية الأخلاقية بل أيضاً على صعيد السلوك العملي. فإذا نظرنا مثلاً، إلى مشاعر العرفان بالجميل أو مشاعر الولاء والحسّ الوطني، فهذه المشاعر هي بالأساس التزامات تحدّد سلفاً ما سوف يكون موقفنا في المستقبل من الأفراد والمؤسسات، وبالتالي فهي تحدّ من إمكانية اتّخاذنا الموقف وفق التقييم المجرد وغير المتحيّز للظروف التي سوف تسود في هذا المستقبل، أو فيما لو كنّا نتّخذ موقفنا من هؤلاء الأفراد وتلك المؤسسات للمرة الأولى في حياتنا. عندما تتعرض حياة شخصَين للخطر بحيث يمكن إنقاذ حياة واحدة فقط، يكون في إنقاذك لإحداهم والتي تكون حياة والدك مثلاً - تعبير عن تصرف يعبّر عن مشاعر الولاء، غير أنّ هذا التصرف يخلو من العدالة[42]. وهكذا، يمكننا أن نقول، أنّ مشاعر العرفان بالجميل والولاء تلزمنا، من الناحية السلوكية، بأن نكون متحيّزين - وأن نتجاهل ما سوف يتكوّن لدينا من معلومات وما سوف يكونه تقييمنا الأخلاقي للأفراد والظروف المحيطة بنا في هذا المستقبل، فتضيع علينا فرصة الحصول على النتائج التي كنّا سنعتبرها أفضل عندما نصادف هؤلاء الأفراد وتلك الظروف للمرة الأولى في حياتنا. من هذا المنطلق، يعتبر التصور الحر أنّ كلاًّ من الولاء، والمواثيق، والشعور الوطني، والعرفان بالجميل، والأعراف، ويمين الإخلاص، والدساتير، والزواج، والتقاليد الاجتماعية، والمعاهدات

الدولية، ما هي إلاّ قيود فُرضت في وقت سابق، عندما كان لدينا معرفة أقل، وتعمل على تقويض الخيارات التي كانّ من الممكن أن نعتمدها لاحقاً، عندما تكون معلوماتنا قد أصبحت أكمل. واستنكر "غودوين" كلّ الالتزامات المذكورة أعلاه(43)، فجميعها تمثل قيوداً تحدّ سلفاً من قدرة الفرد على "ممارسته لحرية التحليل وحكمه على الأشياء"(44).

كما رأى "غودوين" في التزام القرارات القضائية بالدساتير والأعراف القانونية، مثالاً آخر للالتزامات الظرفية المبنية على قاعدة معلومات غير كاملة والتي بالتالي تعوّقنا عن الوصول إلى قرارات أفضل مبنية على قاعدة معلومات أكثر اكتمالاً. فبحسب مبادئ "غودوين":

> يمكن وصف المجلس القضائي بالعالم والمتعقل لدى بتّه في القضايا المعروضة عليه، في حال استبعد كلّ القوانين واعتمد فقط على ما يقوله العقل والمنطق. عند ذلك سوف يشعر هؤلاء القضاة بأنّه من المحال وقلة المنطق أن يُملي عليهم كيف يجب أن يفكروا من قبَل آخرين يدّعون أنّهم قادرون على حلّ أيّة قضية قبل حدوثها وبطريقة أفضل ممّا لو كانت كلّ ظروف القضية حاضرة بين أيديهم ليتفحصوها ويدققوا فيها(45).

كلّ هذه الأمور المستنكَرة من قبَل "غودوين" - الولاء، والدساتير، والزواج، وسواها - كانت محط إعجاب وتقدير من قبَل أصحاب التصور المقيّد. إنّ التكاليف المتأتية من الالتزامات الظرفية تتوقف (أولاً) على مقدار الزيادة في المعرفة والتعقل والتجرد التي يستطيع البشر الاستعانة بها في التأثير على قراراتهم نتيجة مرور الزمن، وتتوقف (ثانياً) على كلفة القبول بالأضرار المترتبة عن اتّخاذ القرارات الفورية. عندما يتم الاعتبار - كما في التصور الحر - بأنّ إمكانية الاستعانة بمعرفة أكثر وبفهم أكبر تتّسع مع مرور الزمن، يصبح لزاماً علينا تجنب الالتزام. بينما عندما يتم الاعتبار - كما في التصور المقيّد - بأنّ هذه القدرة هي من الأساس محدودة جداً، عند ذلك لا تتأتى

فائدة كبرى من مرور الزمن الذي يصبح عاملاً ثانوياً أمام غيره من العوامل المؤثرة.

فرأى "بورك" أنّه بالأخص بالنسبة للمبادئ الاجتماعية، علينا عدم توقع أيّ تقدم أساسيٍّ من مرور الزمن:

> من المعلوم أنّنا لم نقم بأيّة اكتشافاتٍ جديدة في مجال الأخلاق، ولن نقوم أبداً بأيّ اكتشافٍ جديد في هذا المجال؛ ولن يكون هنالك الكثير لنكتشفه إن كان في مجال أصول الحكم، أو في مجال الحريات العامة[46].

بشكلٍ عام، غالباً ما نظر أصحاب التصور المقيّد إلى ما سمّاه أصحاب التصور الحر "علم الاجتماع" الناشئ بالأساس فيما بينهم، والبداية كانت مع "كوندورسي" في القرن الثامن عشر، نظرة ارتياب وشك، بل حتى رفض من الأساس، انطلاقاً من أنّ أصحاب التصور المقيّد رأوا في هذا العلم ادّعاءات باطلة بأنّه من فئة العلوم بينما هو يخلو تماماً من كافة المتطلبات التي بموجبها يمكن أن يُسمّى علماً[47]. فأصبح الاعتماد على نظريات ودراسات "علم الاجتماع" لتغيير المبادئ التي تطورت عبر التاريخ الصفة المميزة للمفكرين المعاصرين من أنصار التصور الحر، والأمر الأشد مقتاً بالنسبة لأصحاب التصور المقيّد. يرى "بورك" أنّ الحكم يتطلب "خبرات كبيرة لا يستطيع أيّ مرء تحصيلها طيلة حياته"[48]، ومن هذا المنطلق، إنّ ما سوف يكسبه الفرد بتجنبه الالتزام اعتماداً على أنّ معرفته سوف تزداد تدريجياً مع الوقت يُعتبر تافهاً بالمقارنة مع ما سوف يكسبه في حال كان أميناً في الاسترشاد بخبرة المجتمع المتراكمة عبر الأجيال.

في عالمٍ حيث لا يستطيع الإنسان سوى الاقتداء بالحكمة الجامعية التي قد توفرها له ثقافة المجتمع، يرى أصحاب التصور المقيّد، أنّ على هذه الثقافة أن تكون بحدّ ذاتها متمتّعة ببعض الاستقرار لكي يتمكن الإنسان من الاسترشاد بها في حياته. فبدون هذا الاستقرار، "وفي الوطن الذي تتبدل فيه

المقاييس باستمرار"، بحسب "بورك"، "لا يقدر أيّ كان على الاهتداء إلى المقاصد النبيلة"[49]. وفي مسألة كيفية اتّخاذ القرارات القضائية المثارة من قبَل "غودوين"، من الممكن أن تكون القرارات المبنية على التزام القضاة الحرفي بالقوانين أضعف وأقل قيمةً ممّا لو كان القضاة أحراراً بالكامل في التقرير بكلّ قضية بحسب ظروفها، لكنّ التصور المقيّد قلّل من قيمة ما تقدّمه هذه الحرية في معالجة كلّ قضية على حدة لكونها غالباً ما تؤدي إلى خروقاتٍ للقانون ممّا يستدعي الدخول في دعاوى تحصيل الحقوق، في مقابل ما يمكن أن تقدّمه القواعد المعروفة من توجيهٍ واسترشاد. برأي "بورك"، "إنّ شرور عدم الانتظام" هي "عشرة آلافٍ مرة أسوأ من شرور المكابرة والتعصب الأعمى"[50]. باختصار، يرى أصحاب التصور المقيّد أنّ ما يتم تحصيله عبر الاسترشاد بتوقعات المجتمع يزيد على ما يمكن أن يتوفر في حالة الركون إلى الزيادة المتوقعة بالمعرفة لدى الفرد، أو في أمل تطبيق أحسن لهذه المعرفة.

من منطلق وجهة نظر التصور المقيّد، على القاضي أن يمتنع تماماً عن محاولة الوصول إلى القرار الذي يعتبره الأنسب من وجهة نظر المجتمع في القضية التي يفصل فيها. وبحسب "حايك": "الصالح العام الوحيد الذي يجب أن يكون محط اهتمام القضاة هو كيف يمكنهم الالتزام الدائم بالقوانين فيشعر المتقاضون بالأمان لأنّ هذه القوانين سوف تعدل بينهم". يتوجب على القاضي "الالتزام بتطبيق القوانين حتى لو تبيّن له أنّ التطبيق الحرفي للقانون على حالاتٍ استثنائية قد ادّى إلى بعض النتائج السلبية والتي لم يكن يرغب بها"[51]. فالغرامة المترتبة عن هذه النتائج مبرّرة بحسب نظرة التصور المقيّد لقدرات الإنسان، لأنّ هذه الغرامة تبدو تافهة أمام التكاليف الباهظة التي قد تنشأ بفعل إدخال التغييرات المستمرة على آليات عمل المجتمع. غير أنّ هذه الاستنتاجات كانت مستنكَرة بشدّة من قبَل معتنقي التصور الحر، وممّا ورد في المداولات في قضية شهيرة، أنّ المحاكم "لن تسمح أبداً لنفسها بأن

تُستخدم كأدواتٍ للتفرقة والظلم"[52]. إذ يعتبر التصور الحر أنّ القبول بالظلم عن عمد وعن قصد أمر مخالف للعقل والمعقول. بينما يعتبر التصور المقيّد أنّ الإجحاف أمرٌ لا مفر منه، وفي ظل هذه الحقيقة لا بدّ من التفتيش عن الآلية التي يتأتى من جرائها إجحافٌ أقل من غيرها من الآليات.

وهكذا رأى "آدم سميث" أنّه من الأهم أن نعمل على تحقيق الاستقرار العام من أن نعمل على تحقيق مصلحة فئة معيّنة، فقال: "علينا أن نركّز على تحقيق السلام والأمن في المجتمع، فهو يعلو على كلّ الأمور الأخرى، بما فيها تقديم الإغاثة للفقراء". لذلك، وعلى الرغم من أنّ "سميث" لاحظ "أنّه غالباً ما يتم تعظيم وتفضيل فئة الأغنياء وأصحاب السلطة على فئة الحكماء والفضلاء"، فقد برّر هذا التفضيل كونه لا يتطلب جهداً كبيراً، فينتج من ذلك أنّه من الممكن أن نرسّخ "الأمن والاستقرار في المجتمع" بمتانة "في حال اعتمدنا المؤشر الواضح والملموس الذي هو الفرق في النَّسَب والثروة ممّا لو لجأنا إلى المعايير الغامضة وغير الملموسة في قياس الفرق في درجة الحكمة والفضيلة"[53].

ممّا سلف ذكره، نجد أنّه بينما يسعى التصور الحر إلى إيجاد الحلّ الأفضل، يكتفي التصور المقيّد بالتوصل إلى تسويات. يسعى التصور الحر إلى أفضل القرارات الفردية، ويكون ذلك عبر التفكير المنطقي المتسلسل وعبر التقرير في كلّ قضية بحسب ما تقتضيه. بينما يرى التصور المقيّد أنّ الأمر يستوجب مقارنة الفوائد التي تتوفر عن طريق حكمة الأفراد وفضائلهم مقابل فوائد المحافظة على الاستقرار في التوقعات ووحدة القياس. وقد يسلّم أصحاب التصور المقيّد بتوفر آلية معيّنة قد تتيح لهؤلاء الأفراد من الناحية النظرية التوصل إلى أفضل القرارات، غير أنّ ما يحدو بهم إلى تفضيل البدائل الأقل جاذبيةً هو الكلفة العالية للآلية التي يتوصل بها هؤلاء الأشخاص إلى قراراتهم، ومن الأمثلة المبيّنة لهذا الأمر السهولة في إدراك الفوارق بين الناس على أساس الرتبة الاجتماعية مقابل الصعوبة في تصنيفهم على أساس

ما يتمتعون به من حكمة وفضائل أخلاقية. ليس بالضرورة أن تؤدّي هذه الحسابات إلى الحفاظ الدائم على الواقع كما هو؛ فكثير من الرواد الأساسيين للتصور المقيّد، ممّن ورد ذكرهم في الفصل الثالث من هذا الكتاب، كانوا من المجتهدين في إحداث التغييرات غير المتطابقة مع الأعراف بل في إحداث التغييرات الجذرية في بعض الأحيان. غير أنّ الفكرة الأساس في التصور المقيّد هي أنّ الوصول إلى القرارات الأفضل لم يكن أمراً كافياً لتبرير التغيير، بسبب الأكلاف المترتبة عن هذا التغيير، ممّا دفعهم إلى رفض العديد من التغييرات التي تُعتبر ملزمة وواجبة من قِبَل التصور الحر. باختصار، إنّ التحديد المختلف للكائن البشري من قِبَل كلّ تصور يستتبع وجود اختلاف واسع في السياسات التي على الناس اتّباعها جسب التصور.

القواعد والقوانين الاجتماعية أمر مركزي في التصور المقيّد، كما هي قدرات الإنسان غير المحدودة في الإدراك والحكم على الأشياء في التصور الحر. وفي التعبير عن التصور المقيّد، جاء على لسان "ف. أ. حايك":

> كوننا نعيش في كنف المجتمع، بإمكاننا النجاح وتحقيق الأهداف من الأعمال التي نقوم بها، وذلك ليس فقط لأنّ غيرنا من بني البشر قد اهتدوا من قبلنا إلى الغايات وإلى كيفية الوصول إلى هذه الغايات، بل لأنّهم أيضاً يعملون من ضمن قواعد وقوانين محددة، فلا حاجة لنا لكي ننجح ونتوصل إلى أهدافنا بمعرفة كيف وُضعت هذه القوانين، وفي الغالب نتصرف تلقائياً من دون حتى الشعور بوجودها[54].

هذا يعني أنّ القواعد المتعارف عليها والمقبولة من المجتمع تيسر عملية الوصول إلى القرارات وتخفض من تكلفة هذا الوصول. غير أنّ هذه التكلفة تصبح غير جديرة بالاعتبار، كلما ازدادت قدرة الفرد على اتّخاذ القرار في كلّ مسألة طارئة بحسب ما تحتاج له وتقتضيه هذه المسألة. ولهذا السبب ينظر التصور الحر إلى القواعد والقوانين نظرة تبرم وضيق تصل إلى حدّ اعتبارها

عبئاً لا يُطاق. فنرى أنّ الفارق بين التصورَين يصبح واسعاً، بالأخص عندما يتعلق الأمر بالقواعد والسلوكيات التي تؤدّي إلى الالتزام إلى ما هو أبعد من اللحظة الآنية – كالالتزام بالولاء، والدساتير، والزواج، على سبيل المثال.

في الحدّ الأقصى لكلّ تصور، يقول التصور المقيّد، "وطني دائماً على حق، وولائي دائم له"، بينما يتطلع التصور الحر إلى الإنسان كونه مواطناً من العالم، على أهبة الاستعداد لمعارضة وطنه الأم، في القول أو في الفعل، عندما يجد ذلك مناسباً. وهكذا يصبح التمييز فيما بين الوطنية والخيانة أمراً لا معنى له في الحدّ الأقصى للتصور الحر، بينما يشكل هذا التمييز واحداً من أكثر العناصر مركزيةً وقوةً في التصور المقيّد.

ينطلق التصور المقيّد من فرضية أنّ "كلّ واحد منّا لديه نقص بالمعلومات وهذا الجهل ملازم للإنسان ولا يمكننا عمل أيّ شيء حياله"، على حدّ قول "حايك"[55]، الذي يرى أيضاً أنّ تقرير الفرد بشكلٍ منطقي بأيّ أمر، كما يفترض التصور الحر، "يتطلب المعرفة الكاملة لجميع الحقائق المتعلقة بهذا الأمر". غير أنّ "حايك"، يرى أنّ الحصول على هذه المعرفة الكاملة أمر مستحيل كليّاً، كون سير عمل المجتمع يتطلب الاعتماد على تنسيق كافة أفراده لـ "ملايين الحقائق التي لا تكون معروفة بكاملها لأيّ شخص"[56]. بالنسبة لـ "حايك"، إنّه من الوهم الباطل أن نعتقد "بأنّه يوجد إنسان قادر على معرفة كلّ الوقائع والحقائق"[57] فيقدر على أخذ القرار الصائب والتحسب لكافة انعكاسات ونتائج قراراته. ويعتبر التصور المقيّد أنّ الفائدة من الحضارة المتقدمة تتأتى من التحسن الذي يحصل في تنسيق نتف المعلومات المنتشرة بشكلٍ واسع فيما بين أفراد المجتمع – وليس من توسع المعرفة عند كلّ فرد من أفراد المجتمع. بحسب "حايك":

> يُعتبر المجتمع متحضراً، ليس بزيادة قدرة الفرد فيه على الحصول على قدرٍ أكبر من المعارف، بل بتوسع إمكانية الاستفادة من معارف الآخرين، والتي بالتالي تزيد من إمكاناته

في متابعة قدر أوسع بكثير من الغايات والأهداف والتي لن تكون مقتصرة على تلبية حاجاته المادية الأساسية. وفي الواقع، من الممكن أن يكون الإنسان "المتحضر" على جهلٍ كبير، وربما أكثر جهلاً من العديد من البشر غير المتمدنين، وبالرغم من ذلك فهو يجني الكثير من الإفادة من الحضارة المتقدمة التي يعيش في كنفها[58].

يعتبر التصور المقيّد أنّه من غير الجائز أبداً للفرد أن يضع نفسه خارج أو فوق المجتمع ظنّاً منه أنّه سوف يحسّن بذلك حياته ويطوّر فهمه لهذه الحياة. ويعتبر هذا التصور أنّه حتى لو توصل الفرد إلى القيام بإنجازاتٍ ضخمة، فهذه الإنجازات تبقى محصورة بجزءٍ صغير جداً من الطيف الواسع للمواضيع والاهتمامات المتداولة من قبَل المجتمع، وبالتالي فلا يوجد أيّ أساس لكي يتخيل الفرد أنّه قادر على تفكيك وتجميع المجتمع المعقد الذي يعيش في كنفه لكي يصبح أفضل ممّا هو عليه. بحسب "بورك"، "إنّ امتياز الأفراد في الأعمال المحددة التي يقومون بها" قد يجعل هؤلاء الأفراد المتميّزين غير مؤهلين على الإطلاق في مجالاتٍ أخرى[59]. وفي السياق نفسه، لاحظ "هاملتون" أنّه حتى "أعظم العباقرة" معرّضون لإغفال الاعتبارات الهامة والحاسمة التي يتمكن الإنسان العادي من تبيّنها وإدراكها[60].

فبينما يولي التصور الحر اهتماماً خاصاً للمقارنة بين الفرد المتفوق عقلياً (أو أخلاقياً) وبين الفرد العادي، يعتبر أصحاب التصور المقيّد أنّه حتى بالنسبة لأكثر الأفراد تفوقاً – فكرياً أو أخلاقياً – يوجد محدودية كبيرة متأصلة بطبيعة الفرد في احتوائه للمعرفة وفي إدراكه للعلاقات المتشابكة والتي لا تحصى للعناصر التي تمكّن المجتمع من الاستمرار. لهذه الأسباب، يعتبر التصور المقيّد أنّ الحكمة التي تصبح جزءاً من المجتمع والمتكوّنة عبر التاريخ والمعبّر عنها بطريقة خفية في ثقافة المجتمع بأجمله، هي التي تتميز بكونها أكثر صحةً من المعارف الجلية التي تكون بحوزة فئة قليلة ومميّزة من

المجتمع. يمكن لكلٍّ من الآليتَين المعتمدتَين من كلّ تصور أن تستنفر الخبرات والوعي لدى الإنسان، لكن لكلّ تصور طُرُقه المختلفة في إتمام ذلك، ولكلّ تصور مفهوم خاص لـ "المنطق" مختلف عن المفهوم الآخر. يقول "حايك":

> يتضمن "المنطق" قدرة العقل على التمييز بين الخير والشر، أي بين الذي يكون متوافقاً مع القواعد المرعية وبين الذي لا يتماشى مع هذه القواعد، وهذا يعني القدرة على استنتاج مثل هذه القواعد من الأُسُس والمقدمات الصريحة والواضحة[61].

في التصور المقيّد، كثيراً ما تتم مقارنة المجتمع بالكائن الحي، الذي لا يمكن تفكيكه وتجميعه من جديد في شكلٍ مختلف من دون أن يؤدّي هذا العمل إلى نتائج مهلكة ومعدمة. فقد سخر "بورك" من هذا الأمر، وشبّهه كمن يباشر بتقطيع الجسم إلى قطع صغيرة ثمّ "يرمي القطع في حلة الساحر"، على أمل إعادة الحياة إلى هذا الجسم[62]. ويعتقد التصور المقيّد بأنّ مفهوم "بناء الدولة" هو مفهوم خاطئ من الأساس[63]، فبالنسبة لهذا التصور، الدول تنمو وتتطور من نفسها، ولا يتم بناؤها.

ولم يوافق التصور المقيّد على نظرة أصحاب التصور الحر إلى الالتزام بالولاء لما هو أبعد من اللحظة الحاضرة على أنّه تخلٍّ عن التجرد في أعمالنا في المستقبل. فإذا اعتقدنا بأنّ طبيعة الإنسان مقيّدة جداً، فالبديل عن الولاء ليس التجرد إنّما الأنانية البحتة. لذا يُنظر في التصور المقيّد إلى أشكال الارتباطات العاطفية المؤدية إلى الولاء على أنّها روابط اجتماعية مفيدة، وأساسية لعمل المجتمع. بحسب "بورك":

> أن نكون متعلقين بالفرع الذي ننتمي إليه، وأن نود العشيرة الصغيرة التي ننتمي إليها، يمثل أول قاعدة (أو البذرة) لكي تتكوّن لدينا المشاعر الطيبة تّجاه ما هو شأن عام. أي أنّ هذه المشاعر الأولية تمثل الارتباط الأول في السلسلة التي تؤدي بنا

إلى حب الوطن، وحب البشرية(64).

وفي السياق ذاته، قال "هاملتون":

نحب أسرتنا أكثر من جيراننا:

وبشكلٍ عام نحب جيراننا أكثر من أهل بلدنا(65).

غير أنّ "غودوين" أولى ثقته إلى كلّ ما يوحي بالعقل والمنطق، لا إلى "التعاطف غير المبرَّر وغير المدرك بالعقل"(66)، فميّز بين المشاعر العفوية وغير المعقلَنة وبين المشاعر التي "نضجت فأصبحت فضائل" – وعند هذا النضوج تصبح هذه المشاعر قادرة على أن تدرك وترصد اهتمامات "كافة الجنس البشري". بالنسبة لـ"غودوين"، "إنّ حب الوطن" هو "من القيَم المضلِّلة" لأنّه ينطلق "من أنّ خياراتنا وتفضيلاتنا تُبنى على العلاقات الظرفية، لا على المنطق"(67).

لم يقل أيّ من التصورَين بأنّ الفرد هو بحدّ ذاته أهم من المجموعة. غير أنّ التصور الحر انطلق من أنّ الفرد قادر في النهاية على إدراك هذه الحقيقة وبالتالي فهو قادر على العمل بما يخدم مصالح المجموعة. بينما رأى التصور المقيّد أنّه حتى لو سلّمنا بأنّ هذا الإدراك ممكن من الناحية النظرية، فإنّه ليس بمتناول طبيعة البشر في حياتهم وممارساتهم اليومية، ممّا يستدعي المجتمع لكي يستنفر ويستخدم الروابط العاطفية القوية الناشئة بالغريزة عند الأفراد في سبيل الحدّ من الأنانية عند البشر. فـ"آدم سميث"، على سبيل المثال، رفض النظرة الواقعية التي تحاول التأسيس بالطُرُق المباشرة بناءً على أنّ الجنس البشري له الصدارة على الدولة:

إنّنا لا نحب وطننا لمجرد أنّه جزءٌ من المجتمع الأوسع للجنس البشري. إنّنا نحبه لذاته، ويغضّ النظر عن أيّ اعتبارٍ آخر. يبدو أنّ الحكمة التي أوجدت نظام العواطف الإنسانية، كما أوجدت أيّ جزءٍ آخر متصل بطبيعة الإنسان، قد قضت بأنّ

السبيل الأفضل لإعلاء مصلحة المجتمع الإنساني يكون بأن يحصر كلّ فرد اهتمامه بجزءٍ من هذا المجتمع وعلى هذا الجزء أن يقع في دائرة المهارات التي يتقنها ويفهمها الفرد[68].

في نظرياته الاقتصادية، وكذلك في نظرياته الأخلاقية، حصر "سميث" اهتمامه بسلوك الفرد ليس فقط لما يترتب عن هذا السلوك من نتائج وفوائد على الفرد وحده، بل بما يتحصل من نتائج وفوائد من هذا السلوك بطريقة غير مباشرة على المجتمع. واعتبار عدم المباشرة في المجالَين الاقتصادي والأخلاقي يعود إلى مفهوم "سميث" للإنسان الذي هو إمّا يفتقد السُّبُل والمعرفة أو يفتقد الإرادة لكي ينتج منه بطريقة منتظمة ومباشرة ما هو مفيد لمجتمعه. كذلك اعتبر "هاملتون" الأنانية كجزءٍ ثابت من طبيعة الإنسان لا يمكن أن يتغير، ولذلك جلّ ما تستطيعه السياسة الاجتماعية الحكيمة، في أحسن الأحوال، "هو التحويل الطفيف لمسار الإنسان، وتوجيهه، إذا أمكن، نحو المصلحة العامة"[69].

أمّا المنطق الذي يتّبعه أنصار المفهوم غير المقيّد للطبيعة البشرية فيأخذهم بالاتّجاه المعاكس، حيث يطلبون التخلي عن مشاعر الوطنية، ويفترضون وجود "مسؤولية اجتماعية" لدى الأفراد والمؤسسات تّجاه إخوانهم من بني البشر، سواء أكانوا مواطنين أم أجانب. وكلما ازدادت مقدرات الإنسان، كلما نقصت تكاليف عمليات التحول الاجتماعية، وكلما أمكن متابعة الخير العام بشكلٍ أكثر مباشرة.

## الحرية والعدالة

يحكم التصوران على المسارات الاجتماعية بالاستناد إلى معايير مختلفة بالكامل. بالنسبة للتصور الحر، حيث تحتل مقاصد الأفراد وحسّهم للعدالة مكانة مركزية، يكون من المهم جداً التحقق فيما لو كانت المكتسبات التي حصّلها الفرد كانت بنتيجة الجهود التي بذلها وبالتالي فهو يستحقها، أم أنّها

كانت بنتيجة الحظ والامتيازات الخاصة. فكان من الضروري اختيار القادة والسياسات الاجتماعية على أساس التزامهم بوضع حدٍّ لنظام الامتيازات الخاصة وعلى أساس أن يكون شغلهم الشاغل تحقيق المساواة فيما بين الأفراد أو اتّخاذهم لمعايير الجدارة والاستحقاق كأساس للاختيار والتقرير. أمّا بالنسبة للتصور المقيّد، فالمبدأ في تفضيل مسار اجتماعي على آخر محكوم بقدرة هذا المسار على تحقيق أكبر قدر من المنفعة العامة بالإمكانات الإنسانية المحدودة وبأقل كلفة ممكنة. هذا يعني أنّه من غير الممكن تقييم كافة الناس بنفس المعيار وأنّ القدرات الاستثنائية عزيزة وقيّمة، لأنّ هذه القدرات التي يمكن أن يملكها بعض الأشخاص تكون في حالات عديدة إمّا موهبة طبيعية أو على شكل مهارات اكتسبها أصحابها في ظل نشأتهم في عائلة ميسورة، الأمر غير المتيسر بالنسبة لمعظم الناس، فتعود على الذين يملكون هذه القدرات بامتيازات خاصة لم يخططوا لها. وفي بعض الحالات، قد تكون هذه الصفات النادرة والقيّمة التي تميّز بها بعض الناس ناتجة من مهارات وتوجهات التقطها أصحابها لمجرد أنّهم نشأوا في كنف عائلاتٍ معيّنة.

بالنسبة للتصور الحر، من الممكن استخدام المهارات الفردية في الخير العام من دون الحاجة إلى نظامٍ من الامتيازات التي تُعطى للأفراد الذين لا يستحقونها، وهذه الإمكانية في حال لم تتحقق بشكلٍ فوري، فهي حاصلة عندما يتم التوصل إلى المجتمع الأفضل الذي يصبح ممكناً مع الوقت. من هنا، فإنّ الاستمرار بتعميم نظام الامتيازات المختلفة قد يعوّق تكوّن مثل هذا المجتمع. بينما في التصور المقيّد للطبيعة الإنسانية، يتعذر قيام مثل هذا المجتمع المتطور، فيترتب عن ذلك ضرورة القبول بتمييز أفراد على آخرين ولو كانوا لا يستحقون هذا التمييز، بدلاً من أن يُحرَم المجتمع بأكمله من الفوائد التي يمكن أن تُحجَب عن المجتمع في حال الامتناع عن إعطاء هذه الإمكانات والقدرات المتوفرة الحوافز الكافية لكي تنتج وتستنفر طاقاتها بشكلٍ كامل وواسع.

لا يقتصر الاختلاف فيما بين التصورَين على مستوى المعايير الأخلاقية،

إنّما يظهر الاختلاف بشكلٍ أساسي في تعليل كلٌ منهما للمؤثرات الاجتماعية. يعتبر التصور المقيّد أنّ السّمة الأساسية والملزمة في أيّ نظام اجتماعي هي مجموعة الحوافز المتوفرة لأفراد هذا المجتمع. وهذه المجموعة لا تتضمن فقط نظام الثواب والقصاص الصريح، كالذي نجده في سير عمل السوق والقانون مثلاً، بل يتضمن أيضاً نظام المكافآت والعقوبات المعنوية التي تتبلور مع ثقافة المجتمع وقيَمه. وبما أنّ الطبيعة الإنسانية هي هي لا تتغير بشكلٍ جذري، فإنّ هذه الخصائص البنيوية هي التي تحدد بشكلٍ واسع وإلى حدٌ بعيد المبادرات التي يقوم بها الأفراد.

غير أنّ المبادرات الفردية لا تؤتي ثمارها بشكلٍ فوري، والتفاعلات البنيوية التي تنتج من المبادرات الفردية ليست حصيلة مخططات الأفراد. فبالنسبة لـ "آدم سميث" لا يعمل رجل الأعمال من تلقاء نفسه لتحقيق النتائج "التي لم يكن يحسب لها حساباً في مخططاته". وبالنسبة للتصور المقيّد، حيث تحتل الدوافع الاجتماعية مكانة أهم من مخططات الأفراد، تصبح الخصائص المحددة للتفاعلات البنيوية – أي المبادئ التي بلورّها المجتمع والقنوات التي يتم فيها التفاعل في ظل اقتصادٍ تنافسي، على سبيل المثال – هي العامل المؤثر في ما نحصل عليه في الواقع. باختصار، ينطلق التصور المقيّد من طبيعة الإنسان كمُعطى أولّي، ويرى أنّ ما يتحصل في المجتمع يتأثر (أولاً) بالحوافز التي تتوفر في المجتمع للأفراد، و(ثانياً) بالظروف التي تحيط تفاعل هؤلاء الأفراد مع هذه الحوافز. وهذا التفاعل - التنافسي كما التعاوني – هو عملية معقدة جداً بحيث يصعب تبسيطه واختزاله بمؤشر يدل على متوسط ما ينويه أفراد المجتمع. وفي الواقع قد لا تعكس النتائج المتحصلة إرادة أيّ من الفاعلين في المجتمع، ولا حتى متوسط ما يبغيه معظم الناس، حتى ولو كان ما توقعناه هو الأقرب إلى الواقع في ظل الآراء المتباينة والادّعاءات المتضاربة التي تظل مقتصرة على بياناتٍ محدودة. فعلى سبيل المثال، من الممكن أن تؤدي زيادة الحرص المالي إلى وفورات أقل،

وذلك بسبب الآثار غير المباشرة لذلك الحرص على الطلب الإجمالي، وعلى الإنتاج، والبطالة، والاستثمار والدخل[70]. وبشكلٍ مشابه في النظام القانوني، حيث يمكن أن يؤدّي منح حقوق إضافية إلى بعض المجموعات أن تصبح حالة هذه المجموعات أسوأ[71].

في التصور المقيّد، لا تُعتبر مثل هذه النتائج غير المتوقعة "فشلاً" لنظامٍ معيّن. بما أنّه يوجد في الأصل حدود لإمكانات الإنسان والطبيعة، فالأمر نفسه يسري بالنسبة لخيبات الأمل وعدم الحصول على ما نخطط له. في هذا التصور، السؤال ليس في ما إذا كان لدينا حلول "للمسائل" - لأنّنا في الأصل لا نملك هذه الحلول - إنّما السؤال هو فيما لو كنّا توصلنا إلى أفضل التسويات المتوفرة.

أمّا في التصور الحر، الطبيعة البشرية في حدّ ذاتها متغيّرة، بل هي المتغيّر المركزي الذي يجب العمل عليه. ويشير أصحاب هذا التصور إلى أنّ مجرد كون أفراد أو مجموعات معيّنة قد نجحوا في تجاوز العامة بمسافاتٍ في الفكر، والأخلاق، أو في تفانيهم للصالح العام برهان على صحة أنّ الطبيعة البشرية متغيّرة. ويعتبر أصحاب هذا التصور أنّ العقبات الكبرى أمام الوصول إلى هذا الإنجاز تكمن في المعارضة التي يبديها المستفيدون من النظام الاجتماعي السائد وفي الجهل والتقاعس عن التغيير لدى آخرين. وإذا كانت لدينا الرغبة في تجاوز هذه العقبات في سبيل التقدم، فما علينا سوى اللجوء إلى الالتزام، والبراعة، وسعة الخيال التي يتحلّى بهم الأفراد الذين كانوا منفتحين ومتقبلين للخيارات المتاحة لتحسين المجتمع.

بينما يكتفي التصور المقيّد بتحليل ووضع توصيف أو تقييم لمسارات معيّنة محتملة، يسعى التصور الحر وراء التحليل والتوصيف أو التقييم للنتائج التي علينا السعي للوصول إليها - من مثل توزيع الدخل، وتحسين الدخل لدى فئات معيّنة، أو وجوب فرض المعاملة المتساوية لجميع الناس من قبَل عدد متنوع من المؤسسات. وفي الغالب، لا يرى أصحاب التصور الحر في

الاكتفاء بتوصية المسارات الممكنة حلاً مرضياً لأنهم يرون أنّ ما تؤدّي له من نتائج غير كاف، بغضّ النظر عمّا لهذه المسارات من إمكانات من الناحية النظرية. فعلى سبيل المثال، نجد أنّ الموضوع المتكرر في أدبيات التصور الحرّ لقرونٍ مضت كان الفكرة المضللة للحرية أو للمساواة عند الفقراء. ونجد التعبير عن وجهة النظر هذه عند "أناتول فرانس Anatole France" :

> القانون، في مساواته الجليلة فيما بين الناس، يحمي الغني وكذلك الفقير من النوم تحت الجسور، والاستعطاء في الطرقات، وسرقة الخبز[72].

في بعض الأحيان، ينسب التصور الحر النتائج غير المتعادلة والتي نتجت من آليات تكون في الظاهر منصفة وعادلة إلى نفاق متعمد؛ وفي أحيانٍ أخرى، يُستخلص بأنّ النتيجة السيئة ما هي إلاّ حصيلة آلية غير مناسبة. وفي السياق نفسه، يُعتبر المرء في التصور الحر على أنّه ليس حراً "بالتّمام"، فقط بسبب العملية السياسية التي تحدد أعماله بأكثر ممّا يسمح به القانون. في حال كانت الوسائل الفعلية ليحقق المرء أهدافه مفقودة، تنتفي الحرية في النتيجة، حتى ولو كانت له الحرية في اختيار الآلية والمنهج. باختصار، يوجد خلاف فيما بين التصورَين في تعريفهما للحرية. بصرف النظر عن غياب القيود القانونية، بالنسبة للتصور الحر، الفرد ليس حراً، "إذا كان الفرد غير قادر على تحقيق أهدافه . . . "[73]. "إنّ الزبائن ليسوا أحراراً في اختيار ما يريدون ابتياعه في حال كانت الأسعار مرتفعة بحيث تمنعهم من اختيار سلعة كانت لتكون في متناول يدهم في حال تشاركوا في اختيارها وفي ابتياعها"[74]. وبشكلٍ أعمّ:

> إنّ حرية المرء تعتمد في النهاية على الحصول على أهداف سامية هامة من مثل عزة النفس، الاحترام، الحب، العاطفة، التضامن، والصداقة. وكلما كان الأفراد يفتقرون إلى هذه الصفات، لن يقدروا على أن يكونوا أحراراً[75].

إنّ تعريف التصور الحر للحرية المبني على النتائج مرفوض كلياً من التصور المقيّد، الذي يعتبر أنّه من الأصح تعريف الحرية على أساس خصائص الآلية والمنهج المتّبع. بوجود قيود وحدود بالنسبة لحكمة وأخلاقية البشر، لا يستطيع هؤلاء أن يصفوا الحلول المثالية لمشاكلهم، وكلّ ما يقدرون عليه هو إطلاق الآليات، والتي قد تؤدّي بالغالب إلى نتائج تكون معاكسة تماماً لما خططوا له. فضلاً عن أنّه حتى لو أنّ الإنسان قد أدرك نتائج معيّنة عن طريق تحديد الأساليب المحدّدة للوصول إلى هذه النتائج، فبالنهاية، هذه النتائج لا يمكن فصلها أو تبرير حصولها على المستوى العقلي أو الأخلاقي بالاستقلال عن الآلية التي أدّت إلى هذه النتائج. ويعتبر أصحاب التصور المقيّد أنّ مساواة الذين ساهموا في عملية الإنتاج مع الذين لم يعملوا شيئاً ومع الذين أعاقوا عملية الإنتاج في جني نتائج هذا الإنتاج هو أمر مسيء للمساواة في المشاركة في آلية الإنتاج. وينظر أصحاب التصور المقيّد النظرة ذاتها إلى القانون باعتباره آلية، فيعتبرون أنّه طالما أنّ السباق يجري في ظل ظروفٍ متكافئة، فالنتيجة ستكون بالضرورة عادلة ومنصفة، سواء كان الربح من نصيب الشخص نفسه على الدوام أو في حال كان الرابح شخصاً مغايراً في كلّ دورة من السباق. ففي التصور المقيّد، لا يتحدد مفهوم العدالة بالنتائج.

بالنسبة للتصور الحر، علينا السعي الدائم وراء أفضل النتائج. أمّا بالنسبة للتصور المقيّد، علينا استعمال أفضل الآليات وحمايتها، لأنّ السعي وراء الإحداث المباشر لأفضل النتائج لا يقدر عليه البشر. فنرى أنّ الفروق الأصلية بين أصحاب التصورّين في فرضياتهم عن الطبيعة الإنسانية تلحق بهم باستمرار في انتقالهم من موضوعٍ إلى آخر.

# الخلاصة والدلالات

يختلف التصور المقيّد والتصور الحر بشكلٍ جذري في تحديد مقوّمات بقاء الإنسان وشروط تقدمه. بحسب التصور الحر، إنّ الشرط المؤثر في سلوك المجتمع وفق سياقٍ معيّن متّصف بالنجاح، والعدالة والتطور، يكون في التزام المجتمع بما يمليه المنطق المنتظم عند الإنسان بشكلٍ عام، وبالأخص بما ينصح به الأفراد المتفوقون على الصعيدَين الفكري والأخلاقي. إنّ النظام - وبالأخص النظام العادل والمتطور - هو نتيجة تصميم، يسانده التزام الناس وتفانيهم من أجل المصلحة العامة. أي بالقلم العريض، يمثل هذا التصور ما طبع "عصر المنطق"، الذي بدأ في القرن الثامن عشر في فرنسا ثم انتشر منها إلى جميع أنحاء العالم الغربي وإلى غيره من الأمكنة في العالم.

إلاّ أنّ، بحسب التصور المقيّد، حيث يفتقر الإنسان - كفرد وكجماعات - للمتطلبات الفكرية والأخلاقية التي تمكّنه من التخطيط المقصود والشامل لكافة أمور الحياة، النظام ينمو مع الزمن من دون تصميم مسبق، وهذا النظام يكون ذا فاعلية أكبر ممّا لو كان مصمّماً عن قصد. وتمثل اللّغة أحد الأمثلة لهذا الانتظام من دون تصميمٍ مسبق. وفي تعقيد النظام اللغوي، ودقته، وفاعليته دليل على التفوق الكبير للتفاعلات الكامنة في الأشياء والتي تأخذ بعين الاعتبار الخبرات كافة، على آلية الاعتماد على حكمة وأخلاق أيّ فردٍ أو أيّة مجموعة من الأفراد. وقد تمّ تطبيق التصور المقيّد على الاقتصاد من قبَل فريق متميّز من أصحاب التصور المقيّد - بدءاً من الفيزيوقراطيين (في القرن الثامن عشر وفي فرنسا أيضاً!)، الذين حملت محركتهم شعار عدم التدخل *Laissez-faire* - وتبلور التطبيق لهذا التصور على الاقتصاد بشكلٍ كامل مع "آدم سميث"، كما نجد له صدى اليوم في كتابات "ميلتون فريدمان" و"فريدريك حايك".

بصورةٍ عامة، تُقيّم عملية التحولات في المجتمع بطُرُقٍ مختلفة من قبَل

التصورَين . فيميل التصور الحر إلى الحكم على عمليات التبدل من خلال ما يسفر عنها من نتائج - "هل هذا المسار صحيح؟ هل هو جيد؟" بحسب الكلمات الدقيقة لكبير القضاة "إيرل وارين Earl Warren" . أمّا في التصور المقيّد، فإنّ التركيز يكون بدرجة أكبر على التحولات بذاتها لا على نتائجها، وصفات الصحة والجودة تُطبّق على خصائص عملية التحول، لا على النتائج : يوصف سباق الجري على الأقدام بالعادل في حال كانت قواعد السباق لائقة وعادلة ومنصفة لكلّ المتبارين - بصرف النظر عمّن يربح أو يخسر، أو عدد المرات التي يربح فيها الشخص نفسه هذا السباق . وبالتالي، فإنّ العدالة تعني في التصور المقيّد، اتّباع القواعد المتّفق عليها، بينما في التصور الحر، تتحدد عدالة أو إجحاف أيّ امر بحسب ما تكون عليه النتيجة النهائية لهذا الأمر .

بحسب "هوبس"، "إنّ الشخص الذي يعطي القانون حقّه، يكون عادلاً"[76]. بينما العدالة بالنسبة لـ"غودوين" هي "النتيجة الحاصلة من التفكير بكلّ قضية على حدة"[77]، والنتائج هي التي تحدد العدالة، لأنّ "أيّ شيءٍ نقوم به من دون قصد الإفادة، لا يكون عادلاً"[78]. من الواضح، أنّ كلا التصورَين يعتقد بأنّ عمليات التحول الاجتماعي تحصل لكي تؤدي بالنهاية إلى نتائج مفيدة، وإلاّ لا يوجد أيّ مبرر لحصول هذه التحولات . غير أنّ الخلاف بين التصورَين يكمن في أنّ أحد التصورَين يعطي وزناً كبيراً لقدرة الإنسان على إنتاج هذه الفوائد بالطُرُق المباشرة، بينما يعتقد التصور الآخر أنّ اتّباع القواعد - سواء كانت قوانين، أو عقوداً، أو عادات، أو مؤسسات - هو البديل الأقل طموحاً، غير أنّه مبرَّر نتيجة أكلافه غير الكبيرة . وحتى لو أمكن البرهان في قضيةٍ ما أنّ النتائج المحققة عن طريق اتّخاذ القرار المباشر وبحسب ما تقتضيه كلّ قضية، هي أكثر فاعلية، وأكثر أخلاقية، أو أنّها مفضلة أكثر، فإنّ أصحاب التصور المقيّد لا يكتفون بهذه المزايا، بل يعملون على تحديد التكاليف الناتجة من هذه الآلية في اتّخاذ القرار، وبالأخص

التكاليف المتأتية عن تأثير مخالفة القواعد على خرق التوقعات للكثيرين الآخرين، وبالتالي احتمال أن تتأثر تصرفات هؤلاء الآخرين المستقبلية بطريقة غير مرغوب بها، حين تضيع ثقتهم في الاعتماد على القواعد والاتّفاقيات الحالية وتلك التي ستكون في المستقبل. وتعويض الأرباح الفورية عن الخسائر في مكوّنات النظام يعتمد على قدرات الإنسان، ليس فقط في مجال القانون، بل في الاقتصاد، والسياسة، وفي مجالاتٍ أخرى.

لكلٍّ من الحرية والعدالة تعريف مختلف لدى كلّ تصور للأسباب ذاتها التي وردت آنفاً. في التصور المقيّد، الحرية صفة من صفات عملية التحول - فهي بالتالي غياب العراقيل الخارجية المفروضة. وطبّق "هوبس" مفهوم الحرية هذا على الإنسان وعلى المادة، كالتالي: الإنسان يفقد حريته إذا كان مكبلاً بالسلاسل أو في حال كانت حركته محدودة بجدران السجن، وكذلك الماء ليس حراً إذا طوقته ضفاف النهر أو جدران خزان الماء. لكن عندما يكون القيد على الحركة بنتيجة أسباب داخلية - من مثل "ملازمة الإنسان لسريره بسبب المرض" أو أنّه يوجد حصاة "قابعة بثبات" في مجرى النهر - لا تكون هذه الأسباب الداخلية معتبرة من قبَل "هوبس" على أنّها نقصٌ في الحرية[79]. هذا المفهوم للحرية ما زال معتمداً من قبَل التصور المقيّد إلى يومنا هذا. فالحرية بالنسبة لـ "حايك" تعني "الحرية من القوة الجبرية، والحرية من القوة الجائرة والمخالفة للقانون"، لكنّ الحرية ليست التحرر من القيود أو من ضغط "الظروف"[80].

في حين تُعرّف الحرية في التصور الحر، بأنّها تتضمن شرطَين هما غياب العراقيل المباشرة والمفروضة من الخارج، والحدود التي تفرضها الظروف والتي تحدّ من خياراتنا:

> عندما يكون في وسع الفرد إعالة نفسه وأسرته، وأن يختار عمله وأن يحصل على أجرٍ كافٍ لمعيشته، عند ذلك فقط، يستطيع الفرد مع أسرته ممارسة الحرية الحقيقية. وإلاّ فإنّه

يُعتبر خادماً في مساعيه للبقاء على الحياة من دون الإمكانات اللازمة ليفعل ما يريد(81).

كما ذكرنا سابقاً، يُعطى للحرية معنى واسعاً جداً في التصور الحر، فتتضمن ليس فقط الضروريات الاقتصادية بل أيضاً الفوائد النفسية والتي لا يمكن الحصول عليها إلاّ بواسطة الارتباطات العاطفية مع الآخرين(82). وربما يكون "جون ديوي John Dewey" أفضل من لخّص وجهة النظر هذه عندما عرّف الحرية بأنّها "القوة الفعالة لأداء عمل معيّن"(83). وبهذا التعريف، لا يعود مهماً أكانت المعوقات أمام تلك القوة الفعالة داخلية أم خارجية، مقصودة أم ظرفية، لا فرق في ذلك.

إنّ هذه المفاهيم المختلفة جداً عن الحرية تعكس مفاهيم مختلفة جداً عن إمكانات الإنسان. في التصور المقيّد، حيث أقصى وأفضل ما يمكن أن يفعله الإنسان هو فتح الباب أمام آليات التحول الاجتماعية، يصبح أكثر ما يمكن للإنسان فعله للحرية عن طريق عمليات التحول الاجتماعية هو أن يضع قواعد معروفة على نطاقٍ واسع للحدّ من السلطة، وفي الحدّ من الظروف التي تخوّل صاحب السلطة من ممارسة سلطته. بينما في التصور الحر، حيث يكون الإنسان قادراً على الحكم على النتائج النهائية والتأثير فيها، هذه القدرة التي تخوّله الحقّ بل الواجب في أن يضمن أنّ هذه النتائج سوف توسّع خيارات الأفراد، وستزيل العوائق، سواء كانت مقصودة أو وليدة الظروف. يعني هذا في بعض الحالات، إعطاء ميّزات تعويضية إلى أولئك الذين تعوّقهم خلفيتهم الاجتماعية عن المنافسة مع الآخرين، سواء لأسباب مقصودة أو غير مقصودة. بينما ينظر أصحاب التصور المقيّد إلى هذا الأمر، ليس أنّه فقط خارج نطاق كفاءة أيّ فرد أو أيّة مجموعة من الأفراد، لكنّه أيضاً يمثل جهداً يمكن أن يفسد العمليات الاجتماعية ضد المصلحة العامة وأن يعرّض المجتمع إلى الخطر.

كثيراً ما يشير كلٌّ من التصورَين إلى كون عمليات التبدل الاجتماعي

عملية متشابكة ومعقدة، لكن لكلّ تصور نظريته الخاصة لهذا التشابك. ينطلق التصور المقيّد، من المسلّمة التي تقول بأنّه ليس بقدرة أيّ شخصٍ أو مجلسٍ الإحاطة بكافة جوانب هذا التشابك وضبطها، لذا لا بدّ من أن نعتمد على السياق المتحول بتأثيرٍ من القواعد والأصول - اقتصاديات السوق، التقاليد الاجتماعية، القانون الدستوري - كبديل عن التدخل المباشر. أمّا بالنسبة للتصور الحر، حيث باستطاعة الأفراد والمجالس، بل من واجبهم مقارعة المسائل الاجتماعية المعقدة، تُعتبر الأوصاف العامة والمختصرة للسياقات المتحولة بتأثيرٍ من القواعد والأصول المقدمة من قبل مناوئيهم من التصور المقيّد، بأنّها "ساذجة"، بسبب أوصافها العامة والمبسطة، وعدم عنايتها في تحديد التفصيلات. غير أنّ تحديد التفصيلات أمر مناقض في ظلّ الفرضية التي انطلق منها التصور المقيّد والتي تقول بالضبط أنّ لا أحد يقدر على تحديد التفصيلات كون العملية متشابكة ومعقدة.

ينصبّ اهتمام التصور المقيّد على خصائص عمليات التحول والتي يمكن أن تُطبّق على أنواعٍ مختلفة من التحولات الاجتماعية، بينما يفتش التصور الحر عن إمكانية خلقه المباشر لنتائج معيّنة في كلّ تحول. ففي حالة الناس الذين يعيشون تحت خط الفقر، على سبيل المثال، يميل أصحاب التصور الحر نحو تقديم نوع من الدعم لهؤلاء الناس، للحصول على نتيجة يرغبون بتحقيقها بطريقة مباشرة، ألا وهي مستوى حياة أفضل لهؤلاء الناس. بينما يركّز أصحاب التصور المقيّد على خصائص نظام الحوافز الذي أوجدته الخطط وبرامج تقديم العون المباشر للفقراء، ويشدّد على انعكاسات هذا النظام على السلوك في المستقبل، ليس فقط بالنسبة للمستفيدين المباشرين من هذه الخطط فقط، إنّما أيضاً بالنسبة لغيرهم من الناس، والذين يمكن أن تخفّ همتهم في تجنب البطالة، والحَمْل المبكر، وغيرها من العوامل التي تُعتبر بأنّها تساهم في انتشار آفة الفقر.

في التحليل الذي قدمناه إلى الآن، حيث انطلقنا من الفرضيتَين

المختلفتَين جذرياً بخصوص إمكانات الإنسان الفكرية والأخلاقية، إلى المفاهيم الخاصة بكلّ تصور بالنسبة إلى المعرفة والمنطق والمتناسبة مع الفرضيات التي انطلق منها كلّ منهما، إلى تطبيق هذه المفاهيم على التحولات الاجتماعية، نكون قد توصلنا إلى التحقق من الأساس الرئيسي لنزاعات الرؤى. وما علينا الآن سوى إكمال البناء على هذا الأساس، ويتحقق لنا ذلك عن طريق (أولاً) تكوين وعيٍ أكبر بتنوع الرؤى ومفاعيل هذه الرؤى، و(ثانياً) في توفير التحليل الكافي للرؤى الخاصة بموضوع المساواة والرؤى الخاصة بموضوع السلطة والرؤى الخاصة بموضوع العدالة، وجميع هذه الرؤى نعتبرها في أساس النزاعات الإيديولوجية لعصرنا. في الفصول التالية من هذا الكتاب سوف نتولى بحث هذه المواضيع.

## الفصل الخامس

# أشكال الرؤى المختلفة وديناميتها

تركّز النقاش حتى الآن على ما يمكن تسميته بالرؤى النقية أو القناعات الثابتة التي لا تتغير مع الظروف، فتجلّت الرؤى كونها إمّا مقيّدة أو حرة. لكن، وكما سبق أن أشرنا في بداية الكتاب، لا يمكن أبداً حصر التصورات الممكنة بهذين النوعَين فقط. فعدا عن وجود درجات متعددة في كلٍّ من التصورَين، يوجد أيضاً التصورات التي تتناقض مع نفسها، كما التصورات الهجينة التي تتشكل من كلا التصورَين. وفضلاً عن أنّ الإيمان بالتصورات أمر متحرك، فإنّ الأفراد وحتى مجتمعات بأكملها يمكن أن تغيّر في تصوراتها مع مرور الزمن، ويمكن للتغييرات في التصورات أن تحدث فجأةً على طريقة التحول الديني المفاجئ لبولس الرسول في "طريقه إلى دمشق"، حيث يحوّل حدثٌ معيّن تفكير الإنسان بالكامل، أو يمكن أن يحصل التغيير ببطء على طريقة ما يفعله الماء في تفتت الصخر، فيتلاشى التصور من دون أن ندرك هذا التلاشي، ليحلّ محله مجموعة مغايرة من الفرضيات عن الإنسان والعالم. والنوع الثاني من التغيير قد لا يترك سجلاً واضحاً عن ماذا أو متى أو كيف حصل هذا التغيير، ومن الممكن حتى أن لا نعي ماذا حصل لنا، إلاّ أنّنا على الأقل ندرك بأنّ نظرتنا إلى الأشياء تغيّرت ولم تعد كما كانت في السابق.

يرتبط عدد من التغيّرات في الرؤى بعمر الإنسان. والمقولة المكررة برتابة من أنّ الإنسان في العشرين من عمره يكون تقدمياً ليصبح من المحافظين في الأربعين من عمره، تعود إلى أجيالٍ عديدة مضت. فقد تنبأ "كارل ماركس" من أنّ التقدميّين الروس الذين اجتمع معهم في باريس حوالي عام 1840 سيكونون من المؤيدين المخلصين للحكم القيصري بعد عشرين عاماً- غير أنّه لم يتوقع أبداً هذا التحول لنفسه.

وعلى الرغم من أنّه يمكن للتصورات أن تتغير وهي بالفعل تتغير، غير أنّ استمرار كلٍّ من التصور المقيّد والتصور الحر واحتفاظهما بحيويتهما على مدى قرونٍ عدّة يمثل دليلاً على أنّ التغيير في التصورات ليس بالأمر السهل. فالاضطرابُ الذي نراه عند المرتد لا يأتي فقط ممّا يشعر به شخصياً من كرب، بل أيضاً بسبب الإدانة التي يبديها له رفاق الدرب في الماضي. كما أنّ أولئك الذين بالرغم من أنّهم فقدوا إيمانهم بعقيدةٍ ما يواصلون التظاهر بأنّهم ما زالوا أوفياء لتلك العقيدة، أو يحاولون الانسحابَ من عقيدتهم بهدوء من دون أن يثيروا انتباه الآخرين، ما هي إلاّ دلائل إضافية على قوة التصورات وعلى آلام التغيير في التصورات. فالعبارات المستعملة في وصف التغيير في التصورات على المستوى الاجتماعي - كالاهتداء، والارتداد، والهرطقة - المستعارة من القاموس الدّيني، تنطبق أيضاً على المعتقدات الدنيوية والتي تثير التزامات عاطفية مشابهة للتي نكنّها للمعتقدات الدّينية.

يبدو أنّه لا يمكن إجراء مسح شامل لكلّ التصورات المحتملة، ولن نحاول ذلك في كتابنا هذا. غير أنّه من المفيد إجراء مراجعة لأنواعٍ محدّدة من التصورات وتحليل كيفية عمل وتأثيرات التصورات بشكلٍ عام. لكن قبل المعاينة لمجموعة متنوعة من التصورات، من الضروري البدء في تقديم بعض الأشكال الخاصة التي يمكن أن يتّخذها كلٌّ من التصور المقيّد والتصور الحر.

# تعاريف عملية

في الواقع، لا يوجد أيّة نظرية مقيّدة بالكامل (أي 100 بالمائة) ولا يوجد أيّة نظرية حرة بالكامل. فلكي نكون أحراراً بالكامل، بالمفهوم الحرفي للعبارة، علينا أن نمتلك العلم بكلّ شيء والقدرة المطلقة على فعل أيّ شيء. يمكن للتصور الدّيني أن ينسب العلم بكلّ شيء والقدرة المطلقة إلى الله (العليّ القدير)، لكنّ ذلك بحدّ ذاته يمثل تقييداً للإنسان، وبذلك يمتنع وجود التصور الاجتماعي الحر. كما أنّ التصور المقيّد 100 بالمائة يعني أنّ جميع أفكار الإنسان وأعماله مسيّرة ومحددة سلفاً، الأمر الذي لا يتناسب مع الدعوة إلى اتّباع أيّ نوع من الرؤى الاجتماعية.

على الرغم من خلوّ التصورات الاجتماعية الكلاسيكية التي سوف نعالجها فيما يلي من الحدود القصوى لكلٍّ من التصورَين، غير أنّه يوجد فيما بين هذه التصورات فوارق حقيقية على مستوى النوع، كما يوجد فوارق في الدرجات في كلّ نوعٍ من هذه التصورات. عندما نتوافق على أنّ التصنيف الثنائي فيما بين تصورٍ مقيّد أو تصورٍ حر لا يمثل إلاّ طريقة مؤاتية من أجل فرز الأجزاء العديدة التي يتكوّن منها الطيف الفلسفي، يصبح الموضوع منحصراً في أن نحدد المعايير العملية التي اخترناها لمساعدتنا على تصنيف هذه الأجزاء في أحد التصورَين، أو في فئةٍ خاصة لا تكون متطابقة مع أيٍّ من التصورَين، إذ إنّنا نعلم أنّ التصنيف الثنائي لا يشمل كلّ النظريات الفلسفية الخاصة بالإنسان والمجتمع.

لا نجد صعوبة في تصنيف النظرية في مثل حالة "وليام غودوين"، الذي قدّم عرضاً موسّعاً لنظريته انطلاقاً من فرضياته الخاصة بإمكانات ومدى المعرفة لدى الإنسان، وصولاً إلى القرارات الاجتماعية التي تقع في حدود قدرات الإنسان. فعندما تُعتبر الغالبية العظمى من القرارات الاجتماعية طيّعة أمام العقل البشري ويصبح بمقدور الفرد تعقل هذه القرارات وتفصيل

عناصرها وتحديد خياراته للأفضل منها، نستطيع بسهولة الإدراك أنّ هذا التصور ينتمي إلى فئة التصورات الحرّة - ليس بالمعنى الأقصى في اعتبار أنّ الإنسان هو العليم بكلّ شيء، إنّما بمعنى أنّ القدرات التحليلية للإنسان تشكّل عنصراً أساسياً في التصور الحر بغضّ النظر عن الحدود في المنطق والمعرفة لدى الإنسان. غير أنّ الكتّاب الذين استفاضوا كـ "غودوين" في توضيح فرضياتهم وخلاصاتهم بطريقة صريحة ومنتظمة، ليسوا بالكُثُر. من هؤلاء الكتّاب القليلين، نذكر "آدم سميث" الذي أدرج تصوره للحدود في قدرات البشر بشكلٍ صريح في مؤلّفه "نظرية في الوجدان الأخلاقي *The Theory of Moral Sentiments*" وبصراحة أكبر بكثير في مؤلّفه "ثروة الأمم *The Wealth of Nations*". غير أنّه يوجد تباين واسع فيما بين المفكرين في درجة تفصيلهم لتصوراتهم للإنسان أو في ربطهم لتصوراتهم باستنتاجاتهم على مستوى القرارات الاجتماعية. كما أنّنا من الممكن أن نصادف حالات معيّنة من مثل وجود تطابق تامّ فيما بين الطرق التحليلية والاستنتاجات المقدمة من مفكرَين، غير أنّ الفرضيات التي انطلق منها أحدهما مبلوّرة بشكلٍ تام وفرضيات الآخر غير محدّدة بشكلٍ صريح. في هذه الحالة، علينا تصنيف المفكرَين في فئة واحدة من التصورات بغضّ النظر عمّا إذا كانت الفرضيات مبلوّرة أم غير مبلوّرة. كما علينا أن لا ننسى أنّه يجب أن نكون غير متناقضين مع تعريفنا الأول للتصور على أنّه "الإدراك السابق للتحليل" - أي مجموعة من الفرضيات غير المبيّنة بوضوح حتى في فكر صاحبها.

والسعي إلى تحديد تعريف تطبيقي للتصورَين يعني الذهاب أبعد من مؤشرات التباين إلى تحديد الفوارق الحاسمة. فالتباين فيما بين التنازلات المتبادلة الموجودة عادةً في التصورات المقيّدة وبين الحلول الموجودة في التصورات الحرة، يُعتبر من المؤشرات، لا من الفوارق الحاسمة. وكذلك الحال بالنسبة للتمييز بين السعي إلى الخير الاجتماعي عن طريق الحوافز وبين تغيير ميول الإنسان الفطرية - وهذه تمثل حالة خاصة من التنازلات المتبادلة

مقابل الحلول. فالموضوع الأساسي والأهم لا يتمثل في السعي وراء التنازلات المتبادلة، بل في كون التنازلات المتبادلة متّصلة بنظام الأشياء لا بإرادة الناس، الأمر الذي هو بمكانة اللبّ والأساس بالنسبة للتصور المقيّد. يمكن لهيئة تخطيط مركزية أو قاضٍ متحرر أن يقوم بتنازلاتٍ متبادلة، غير أنّ هذه الخطوة لن تكون متناسبة مع ما دعا إليه التصور المقيّد، بغضّ النظر عمّا إذا كانت متجانسة أو غير متجانسة مع التصور الحر. في المقارنة بين التفاعل في نظام الأشياء وبين التدخل المباشر في عملية صنع القرار، نقترب أكثر إلى الموضوع المركزي الذي هو قدرات الإنسان. ففي السماح للقرارات الاجتماعية بأن تُصاغ وتُقرّ بالمشاركة فيما بين مجموعة من الأفراد بصفتهم وكلاء عن الناس مكلّفين بتأمين الرخاء للآخرين، إقرار بالقدرات الواسعة للجنس البشري. بينما التصور الآخر يؤمن بإتاحة تشكّل القرارات الاجتماعية بحسب ما ينتج عن التفاعلات فيما بين عدد لا حصر له من البشر الذين يتابعون مصالحهم الشخصية عبر الأعمال التي يستحسنونها لتحقيق ذلك.

باختصار، إنّ المعيارَين الرئيسيَين في التمييز بين التصور المقيّد والتصور الحر هما (أولاً) موقع تقرير الخيارات، و(ثانياً) الأسلوب المتّبع لتقرير الخيارات. وإذ تبقى القرارات الاجتماعية في كلا التصورَين قرارات اجتماعية، غير أنّ الفارق فيما بينهما هو في الأسلوب الممارس في تقرير الخيارات المنتجة للقرارات الاجتماعية. في التصور الحر، تصدر القرارات الاجتماعية عن سابق تصميم، من قبَل الوكلاء، بناءً على أُسُس منطقية مشروحة بطريقة مسهبة، هدفها المصلحة العامة. بينما في التصور المقيّد، تتوضح القرارات الاجتماعية من داخل نظام التفاعل بين ما يستحسن الأفراد عمله بهدف تحقيق مصالحهم الفردية، والتي تصب بالنتيجة في خدمة الصالح العام كنتيجة غير مقصودة من قبَل الأفراد، غير أنّها من النتائج المباشرة لخصائص الآليات المؤثرة في كامل النظام من مثل اقتصاد السوق القائم على التنافس.

يُقرّ التصوران بوجود حدود متلازمة مع طبيعة الإنسان ومتأصلة فيها،

غير أنّ لكلّ تصور تحديداً مختلفاً لطبيعة ودرجة هذه الحدود. فأتباع التصور الحر يسلّمون مع التصور المقيّد من دون جدال في أنّنا نحتاج إلى الطعام لكي نعيش، أو في أنّ الموت حقّ وواقع لا محالة، أو في أنّ حديثي الولادة لا يفقهون شيئاً. غير أنّ الذي يميّز أتباع التصور المقيّد هو في اعتبارهم بأنّ شدّة القيود المتأصلة في البشر كافية لكي يمتنعوا عمّا يمثل اللبّ بالنسبة للتصور الحر، ألا وهو الاتكال في قراراتهم على حكمة الأفراد التي يتلفظون بها. فالمعرفة، والأخلاق، والصلابة والثبات الضروري لتنفيذ التصورات الحرة، أمور غير موجودة أصلاً بالنسبة للتصور المقيّد، فضلاً عن عدم إمكانية إيجادها سواء من قبَل عامّة الناس أو من قبَل الخاصّة منهم. فنرى أنّ ما يمكنه أن يكون العالم الأفضل للبشر بحسب التصور الأول، يجده التصور الآخر كارثياً. وهكذا يبدو كأنّ أتباع كلّ تصور يتواجهون مع مناوئيهم من التصور الآخر إلى أبد الآبدين، ووجهات نظرهم تختلف من موضوع تلو الآخر. وحتى المواضيع التي تكون جديدة بالنسبة للطرفَين - من مثل إيثار الفئات المحرومة في منحهم تعويضات عن بؤسهم - تثير فيهم المعارضة ذاتها، إذ إنّهم يعتمدون في مواقفهم على الفرضيات الضمنية لتصوراتهم المختلفة.

## التصور المقيّد

يضمّن التصور المقيّد تصوره شرطاً ضرورياً إنّما غير كاف وحده لإثبات النظرية، وهو أنّ قدرات الإنسان الفكرية، والأخلاقية وغيرها من القدرات، محدودة جداً بالنسبة لما يرغب في تحقيقه لنفسه (ليس فقط بالنسبة للأشياء المادية التي يودّ امتلاكها، بل أيضاً بالنسبة للعاطفة والعدالة، على سبيل المثال)، بحيث لا يسع الإنسان إشباع كافة رغباته عن طريق قدراته الذاتية. لكن عندما يكون عقل الإنسان ليس فقط بقادر على تحمّل هذا الواقع بفكره وبالطُرُق المجردة فيما يخص النوع البشري، بل يكون أيضاً قادراً على فهمه بالفعل وبالطُرُق المحسوسة فيما يخصّ شخصه، وعلى التكيّف مع هذا الأمر بملء إرادته، فلا يعود عند ذلك من حاجة إلى المؤسسات أو إلى الآليات

المؤثرة في كامل النظام من أجل فرض التنازلات المتبادلة. فالتنازلات المتبادلة التي نقبل بها بملء إرادتنا ومن دون إكراه ما هي بالنهاية إلاّ حلول. هكذا يتصور كلٌّ من "غودوين" و"كوندورسي"، ما سيكون عليه العالم في المستقبل؛ إنّه التصور الحر.

يفترض التصور المقيّد، ليس فقط (1) أنّ موارد الإنسان، الداخلية والخارجية، غير كافية لإشباع رغباته الشخصية، إنّما أيضاً (2) أنّ الأفراد لن يقبلوا بملء إرادتهم وضع الحدود لهذه الرغبات بالتناسب مع ما هو متوفر في محيطهم. فلا يوجد أيّ شيء قادر على ردع الأفراد عن التحقيق المستمر لهذه القابلية إلاّ بواسطة القيود التي لا بدّ منها لنشوء المجتمع والتي يجب أن يُجبر الأفراد على التقيّد بها من خلال آليات المجتمع المختلفة من مثل نظام التسعير (الذي يجبر كلّ فرد على الحدّ من استهلاكه من البضائع المادية)، أو نظام التقاليد الأخلاقية ووسائل الضغط الاجتماعي التي تحدّ من مقدار الألم النفسي الذي يوقعه الناس على بعضهم البعض. والشرط الثاني - الذي يتمثل في حاجتنا إلى آليات نظامية لكي يتم إدراك الحدود المتلازمة مع قيام المجتمع - من قبَل كافة الأفراد، بما في ذلك المفكر الأكثر حكمةً، والزعيم الأكثر نبلاً وسمواً، أو المحسن الأكثر رأفةً، فلا يكتمل التصور المقيّد إلاّ عندما يمتثل كلّ هؤلاء إلى المبدأ الذي يقول بحدود القدرات الإنسانية.

يرى التصور المقيّد أنّ قدرة الإنسان على التخطيط والإنجاز لا يمكن أن تكون هي التي حققت حتى المستوى الحالي للرخاء المادي والنفسي، ويرى التصور المقيّد أنّ هذه الإنجازات تمّت كنتيجة لتقدم مسار التفاعلات البنيوية التي تعتمد على خبرات البشر والتي تتكيف مع الأكثر استحساناً كما يتبيّن من سلوك (لا كلام) ملايين البشر على مدى فترة زمنية واسعة. فيرى التصور المقيّد التقدم في المستقبل كاستمرارية لمثل هذه التفاعلات الشاملة، وأنّ هذا التقدم يصبح مهدّداً من جراء محاولة استبدال هذه السياقات المتطورة بالخطط الاجتماعية التي يخترعها الأفراد.

إنّ الأهمية الكبيرة التي يعطيها التصور المقيّد للتفاعلات التي تتطور بالتسيير الذاتي لا يعني أنّ القرار يؤخذ عن طريق المشاركة من قبَل مجموعة معيّنة، لأنّ النتائج النهائية لهذه التفاعلات لم يتم تحديدها من قبَل المجموعة. والمثال الكلاسيكي على ذلك نجده في الاقتصاد الحر، فعملية التسعير، وسياسة التوظيف، وأسعار الفائدة تتحدد بفعل المنافسة، لا بحسب خيارات صنّاع القرار. والنظام المتوافق مع هذا التصور في مجال القانون يكون في التزام القضاة بحرفية القانون المكتوب، وفي تجنبهم الفصل في كلّ قضية بحسب نتائج القضية لا بحسب ما يمليه القانون. فالأنظمة من مثل اقتصاد "عدم التدخل *Laissez-faire*" وقانون " الالتزام بحرفية القوانين *Black Letter Law*" لا تمثل سوى الإطار العام، لأنّ الأساس يتكوّن من الخيارات الفعلية والحقيقية لعددٍ لا يحصى من البشر.

## التصور الحر

لتجنب المهمة المستحيلة في تصنيف التصور كتصور حر عبر قياس درجة التحرر من القيود في هذا التصور، علينا بالاعتماد على التعريف العملي الذي يحدده التصور الحر بالنسبة لموقع وكيفية الاختيار. فحتى التصورات الحرة الكلاسيكية – من مثل التي لدى "غودوين" و"كوندورسي" – تقرّ بحتمية الموت ووجود أفكار مضلّلة وخاطئة، والتي وجد التصور الحر أنّه لا بدّ من بذل الجهود للقضاء عليها. وعندما ننجح في هذه المهمة، سنصل حتماً إلى المجتمع حيث يتقبل الأفراد بملء إرادتهم التنازلات المتبادلة الضرورية، فنتوصل إلى الحلول في كلّ مقاصدنا العملية. ويقرّ كلٌّ من "غودوين" و"كوندورسي" بأنّه، حتى في هذا العالم الذي نكون قد توصلنا إليه، لن تكفّ القدرات البيولوجية لدى الإنسان عن إنتاج ذُرِّية واسعة، وبأنّ الزيادة الكبيرة في السكان تستتبع احتمال زيادة كبيرة في الفقر – إلاّ أنّ الأساس في تصورهما تمثل بأنّ هذا الاحتمال سوف يتم احتواؤه وتجنبه بالتأكيد من قبَل الإنسان، لأنّه على إدراكٍ تامّ، بعقله وبصيرته، بما ستكون عليه العواقب في

حال لم يتحرك[1]. في هذا التصور، يوجد تسويات (تنازلات متبادلة) على مستوى الأفكار والتنبؤات، غير أنّه لا يوجد إلاّ حلول على المستوى العملي.

لا يعتبر التصور الحر أنّه من الضروري أن تكون سجية كلّ فردٍ من أفراد المجتمع على المستوى الفكري والأخلاقي الرفيع للحلّ المقترح، أو أنّه من الضروري أن يجاهد الفرد لكي يكون مستعداً للحلّ في الوقت المناسب. بل العكس هو الصحيح، فمعظم أصحاب التصور الحر كانوا متّفقين في معظم الأوقات على افتراض وجود رواد في الفكر والأخلاق يتقدمون بمسافات على معاصريهم، وأنّهم بطريقةٍ أو بأخرى يقودون مجتمعاتهم نحو مستوياتٍ أعلى من الفهم وحسن الممارسة. فيُعوّل على هؤلاء الرواد بالتوكل عن مجموعة الناس في صنع القرارات، بانتظار التقدم المتوقع للجنس البشري إلى المرحلة التي يصبح فيها بمقدور كلّ فرد اتّخاذ القرارات الاجتماعية المناسبة. ويوجد إضافة خاصة إلى هذا السيناريو عند "غودوين" حيث يقوم كلّ فرد بدور الوكيل الاجتماعي، الذي يصنع قراراته بنفسه، مولياً الأهمية الأكبر في تخطيطه لما تمليه عليه مسؤولياته تجاه مجتمعه لا ما تقتضيه مصلحته الشخصية. وهذا الموقف الثابت من "المسؤولية الاجتماعية" لدى رجال الأعمال، والجامعات، وآخرين غيرهم تعني افتراض تحلّي هؤلاء الأفراد والمؤسسات بالقدرة على تحديد التشعبات الكثيرة لما تسفر عنه مبادراتهم – وهذا هو بالذات ما افترضه بشكلٍ ضمني أصحاب التصور الحر وما تمّ رفضه بشكلٍ صريح من قبَل أصحاب التصور المقيّد[2].

من الأمور المركزية عند أصحاب التصور الحر اعتقادهم بأنّه إلى جانب الحدود في إمكانات الإنسان نجد القابلية الواسعة لديه لتقبل الحلول الاجتماعية العملية لا لرفضها ممّا يستوجب فرضها عليه بالقوة. وقد يعمد أصحاب التصور الحر إلى المطالبة بفرض القوانين الصارمة في الفترات الانتقالية، وهذه التدابير تكون صارمة وشديدة إلى الحدّ الذي لا يقبله حتى أصحاب التصور المقيّد. لكنّ حماسة البعض من التصور الحر إلى استصواب

هكذا إجراءات انتقالية مستندة بالتحديد إلى اعتقادهم بأنّ هذه الإجراءات ضرورية فقط في المرحلة الانتقالية، للوصول إلى المزيد من الحرية وإلى حالة من الرخاء أكثر بكثير ممّا هو متوفر في الحالة الحاضرة. علاوةً عن ذلك، لا يقبل جميع المؤمنين بالتصور الحر حتى بالضرورة الانتقالية لتُفرض الإجراءات بالقوة. وقد رفض "غودوين" أيّ استعمال للقوة للتوصل إلى نوع العالم الذي أمل برؤيته(3)، وكذلك اعتبرها الاشتراكيون الفابيّون "Fabians" مثل "جورج برنارد شو"، غير ضرورية على الإطلاق، على الأقل في إنكلترا(4). وفي كلتا الحالتين، اتُّخذ هذا الموقف ليس فقط بسبب أنّ العنف هو أمر كريه ومنفر، بل بسبب أنّ هؤلاء المفكرين يؤمنون بوجود بدائل للعنف أكثر فاعلية. فقدرات الإنسان الفكرية والأخلاقية واسعة إلى درجة كبيرة بحيث يصير بإمكاننا الاعتماد على التدخل المباشر للأفراد الذين لديهم الالتزام الحقيقي المطلوب والمهارات الفكرية في إنتاج الحلول الاجتماعية. فما يحدد التصور الحر هو موقع الاختيار وآلية الاختيار، لا وجود أو غياب العنف.

على الرغم من أنّ آليات الاختيار متعلقة بموقع الاختيار، غير أنّ لهذه الآليات اعتبارات خاصة. فالفاشية، على سبيل المثال، تركّز بشدّة على التوكيل في اتّخاذ القرار، غير أنّها لا تُعتبر من التصورات الحرة، لأنّ المنطق المعبّر عنه بصراحة ووضوح لا يحكم لا آليات صنع القرار ولا الآليات التي أوصلت الزعيم إلى مكانه. الفاشية غير عقلانية ليس فقط بحسب اعتبار اللافاشيين، بل أيضاً بحسب المعتقد الفاشي بنفسه والذي يبرّر وجود أواصر نفسية (كالقومية والعرق) مؤثرة في قراراته وأحكامه، كما يبرّر اللجوء إلى العنف كإحدى الأدوات السياسية المستعملة من قبَله. عندما يعكس كلٌّ من موقع الاختيار وآليات الاختيار بصورة مستمرة الفرضيات الضمنية لأيٍّ من التصورَين، الحر أو المقيّد، عند ذلك فقط نستطيع من دون التباس أن نصنّف الفلسفة الاجتماعية المعيّنة تحت أيٍّ من التصورَين.

فالتعاريف العملية تسّهل من عملية تصنيف المذاهب الاجتماعية - وبالأخص بالنسبة للنظريات المعقدة - كتصورات مقيّدة أو كتصورات حرة، أو لتركهما خارج أيٍّ منهما، إذ إنّ المعيارَين المتلازمَين (موقع الخيار وآليات الخيار) يوفران لنا طريقة شافية أكثر ممّا لو عمدنا إلى تحليل الملاحظات المتفرقة التي ترد في مؤلّفات الكاتب عن الطبيعة البشرية. فالذي يحدد طبيعة التصور في الحصيلة النهائية ليس وجود فرضيات معيّنة، بل هو عملية إدراج ودمج هذه الفرضيات في التحليل الرئيسي للتصور. فعلى سبيل المثال، عبر تطبيق مقاييس المعيارَين (موقع الخيار وآلياته) على مؤلّف "جون راوولز John Rawls" "نظرية في العدالة *A Theory of Justice*"، نجد أنّ المؤلّف ينتمي إلى فئة التصور الحر - على الرغم من أنّ الفكرة الرئيسية للمؤلّف هي تنازلات متبادلة فيما بين المساواة والحاجة لإنتاج الرخاء المادي. فموقع الخيار لدى "راوولز" يكون في "المجتمع" الذي ينوب عن الناس في اتّخاذ القرارات، فيختار التسوية الأنسب بالمشاركة ويهيئ للنتائج - طبقاً لمبادئ العدالة - هذه المبادئ التي يتم استنباطها من شروط منطقية مبيّنة بوضوح. ففي الوقت الذي تكون مبادئ العدالة مستنبطة منطقياً من الخيارات المفترضة للأفراد المفترضين، الذين لم يولدوا بعد، فيقرر المجتمع بالنيابة عن هؤلاء طبيعة العالم الذي يريد هؤلاء العيش فيه[5]، يكون موقع الخيار في تطبيق هذه المبادئ في يد "المجتمع" أو الـ"نحن" الجماعية - أي صنّاع القرار الموكَلين عنهم.

يوجد تشابه في وظيفة كلّ من "صوابية الذين لم يولدوا بعد" في نظرية "راوولز"، و"حيادية أو عدالة المراقب" عند "آدم سميث" في مؤلّفه "نظرية في الوجدان الأخلاقي *The theory of Moral Sentiments*"[6]، في تحديد المبادئ الأخلاقية. في كلا التصورين، استُعمل هؤلاء الأشخاص الافتراضيون لتجاوز تعصب الأفراد أو المصالح الخاصة للمجموعات المختلفة، في وضع المبادئ الاجتماعية. غير أنّ الفارق فيما بينهما، هو أنّ

ما يدعوه "سميث" "المتفرج الحيادي" يمثل ضمير كلّ فرد من أفراد المجتمع، ويبقى أنّ الفرد هو موقع الخيار في تحديد المبادئ الأخلاقية (والمبادئ الاقتصادية)، في إطارٍ من القوانين والقيود الاجتماعية، والتي تعكس أيضاً المعايير الأخلاقية لهذا "المتفرج الحيادي". في كلا التصورَين، تتحدد المبادئ الاجتماعية من قبَل كائن افتراضي، غير أنّ موقع الخيار يبقى لدى الناس الحقيقيين، الذين يتحركون بالمشاركة، عن طريق وكلاء لهم في نظرية "راوولز"، وبطريقة فردية في نظرية "سميث". فيتّفق كلٌّ من التصورَين، في أنّ الإطار الاجتماعي منتج جماعي، غير أنّ ما يميّزهما هو العامل الرئيسي في الممارسة اليومية والمستمرة لعملية الخيار، أي الأفراد العاملون بهدف تحقيق مصالحهم الشخصية في التصور المقيّد، والمجموعة التي تأخذ القرارات بالنيابة عن المجتمع في التصور الحر.

إنّ عبارات "اتّخاذ القرار بالمشاركة" و"اتّخاذ القرار بالمشاركة عن طريق وكلاء" غالباً ما تُستعمل لتعني الشيء ذاته، إلاّ أنّه يوجد تمايز فيما بين التعبيرَين. فعلى سبيل المثال، "ديمقراطية المجالس البلدية Town meeting democracy"، تعني اتّخاذ القرار الجماعي بدون وكلاء، حتى ولو كان المسؤولون عن البلدية هم الذين يكلّفون بتنفيذ القرارات التي تُتّخذ في اجتماع البلدية. وكذلك بالنسبة للحكومات المنبثقة عن عملية الاستفتاء والتي تسمح باتّخاذ القرارات بمشاركة عامة، بواسطة وكلاء لهم تأثير كبير في العملية غير أنّهم لا يمثلون العامل الأساسي في عملية الاختيار. لكنّ هذه الحالات الخاصة، التي لا تعكس عملية أخذ القرار على مستوى الأمّة والدول، لا تستحوذ على اهتمام كلٍّ من التصورَين. لذلك، نكتفي في ما نهدف إليه من هذا الكتاب، في أنّ صنع القرار عن طريق المشاركة فيما بين وكلاء عن الناس في التصور الحر، تقابلها الخيارات الفردية بدافع المنفعة الفردية في التصور المقيّد.

يمكن إدراج أيّ تصور معيّن في أيّ مكان من السلسلة المتصلة فيما بين

التصورات المقيّدة والتصورات الحرة. كما يمكن لهذا التصور أن يجمع عناصر من كلا التصورَين بثبات وانتظام أو عرضياً. فيمثل كلّ من الماركسية ومذهب النفعية (القائل بأنّ النفع أعظم خير) مثلَين كلاسيكيَين للتصورات الهجينة، كلّ واحدٍ منهما بأسلوبٍ خاص به مختلف جداً عن الآخر.

## التصورات الهجينة

### الماركسية

النظرية الماركسية في التاريخ هي في الأساس تصور مقيّد، تتخفف من القيود مع تقدم الزمن، لكي تنتهي في العالم المتفلت من أيّ قيد الذي يدعو إليه النظام الشيوعي[7]. لكن في أيّة مرحلة من المراحل التي تسبق حلول الشيوعية المطلقة، التصور هو أنّ الناس غير قادرين على التفلت - مادياً ومعنوياً - من القيود السائدة في الحقبة التي يعيشون فيها. ومع اتّساع الإمكانات وظهور إمكانات جديدة عن طريق نموّ المعرفة وتطور العلم والتكنولوجيا، تتخفف هذه القيود، لكي تبتدئ مرحلة الصدام فيما بين المنفتحين على استغلال هذه الإمكانات الجديدة لتشكيل المستقبل وبين الملتزمين بالمجتمع كما هو في حالته الحاضرة. هكذا رأى "ماركس" عمليات التحول على مرّ التاريخ - من النظام الإقطاعي إلى الرأسمالية، مثلاً - وهكذا أبصر تحولاً مشابهاً من الرأسمالية إلى الشيوعية.

إنّ هذا التصور الهجين يجعل الماركسية غريبة عن الأفكار الاشتراكية الأخرى وغير متجانسة معها؛ إذ إنّ الأخيرة، بتصوراتها الحرة أدانت النظام الرأسمالي بواسطة معايير أخلاقية مطلقة التي لا تتصل بأيّ زمنٍ معيّن. غير أنّ الماركسية اعتبرت بأنّ النظام الرأسمالي كان يتّسم في فترةٍ ما بالتقدمية، التي سمحت بخلق إمكاناتٍ اجتماعية جديدة أدّت بدورها إلى تخلّف هذا النظام وإلى الحاجة إلى استبداله، لأنّه أصبح لا يفي بما هو مطلوب.

تحدث "ماركس" عن "عظمة النظام البورجوازي وضرورته

المؤقتة "(8)، وهذه الملاحظة غريبة جداً عن الاشتراكيين أصحاب التصورات الحرة، الذين اعتبروا بكلّ بساطة أنّ الرأسمالية ساقطة من الناحية الأخلاقية. فكما هي الحال في الاجتهادات المحافظة في ضرورة الوصول إلى تسويات لمكافحة الشر، اعتبر "ماركس" أنّه كان لا بدّ من القبول المرحلي بما هو سائد من النظام الرأسمالي انطلاقاً من أنّه لم يكن يتوفر بدائل أفضل – خلال فترة معيّنة من التاريخ الذي مضى، وفي ظلّ القيود التي لازمت تلك المرحلة. والجهود التي بذلها "ماركس" في الفترة التي عاش فيها انطلقت من أنّ خيارات جديدة نضجت فأدّت إلى أن صار النظام الرأسمالي غير نافع وغير منتج.

لكن، كما اختلف "ماركس" مع غيره من الاشتراكيّين، بسبب اعتباره للقيود المتأصلة، فهو أيضاً اختلف مع الذين اعتقدوا بأنّ هذه القيود ثابتة ومتلازمة مع طبيعة البشر من مثل "سميث" و"بورك". بالنسبة لـ"ماركس"، هذه القيود ما هي إلاّ قيود على رفع مستوى الإنتاج المادي، والتقدم الثابت للعلم والتكنولوجيا كفيل بدحر هذه القيود وتراجعها أمام مسيرتهما. وفي النهاية، تصبح الظروف ملائمة لتحقيق الأهداف التي آمن بها الاشتراكيّون، بما فيها "مشاركة كلّ فرد في الإنتاج بحسب قدراته، والتوزيع لكلّ فرد بحسب حاجاته". غير أنّ هكذا مبدأ لا يمكن أن يصدر بمرسوم، من دون الأخذ بعين الاعتبار درجة التطور الاقتصادي في المجتمع وتوافق قدرات وتطلعات أفراد المجتمع مع هذا التطور.

بحسب "ماركس"، "عندما تزداد القوى الإنتاجية بالترافق مع نموٍّ شامل للفرد في كافة المجالات، وعندما تنفجر كلّ جهود التعاون فتجري منها الثروات بوفرة كبيرة – عند ذلك فقط، نتمكن من إزالة الأفق الضيّق للحقوق البورجوازية عن بكرة أبيه، فيتمكّن المجتمع بعد ذلك من رفع الراية التي خطّ عليها: "مشاركة كلّ فرد في الإنتاج بحسب قدراته، والتوزيع لكلّ فرد بحسب حاجاته!"(9). من هنا نرى أنّ العالم الذي تصوره "ماركس" كان

مقيّداً خلال عقودٍ عديدة، وأنّ هذه القيود تحللت مع الزمن، إلى أن أصبح في النهاية حراً. وهو التصور الذي وصفه "إنغلز Engels" على "أنّه ارتقاء الإنسان من مملكة الضرورة إلى مملكة الحرية"[10].

الفكر الماركسي يعكس كلاً من التصور المقيّد والتصور الحر، التصور الأول في تطبيقاته على الماضي، والتصور الثاني في تطبيقاته على المستقبل. بتفحصها للتاريخ، تتّفق الماركسية مع التصور المقيّد في اعتبارها أنّ علّة الأشياء وأسبابها في ذاتها لا في معناها. بحسب قول "إنغلز"، "ما يرغب به كلّ فرد، يعوقه رغبات كلّ فردٍ آخر، وما ينبثق عن ذلك هو الشيء الذي لم يكن أحد يرغب فيه"[11]. عند الإشارة إلى الماضي الرأسمالي وما سبقه من أنظمة، كانت النوايا والرغبات والمقاصد الفردية في الماركسية، غير معتبرةً كمصدر من مصادر المسببات الاجتماعية بشكلٍ كامل، كما هي عند "آدم سميث" أو أيّ مثالٍ آخر من التصور المقيّد[12]. فخلافاً لكثيرين على يسار "ماركس" في السياسة، لم يعتبر "ماركس" بأنّ الاقتصاد الرأسمالي يقع تحت السيطرة المباشرة لرغبات الرأسماليين، بل اعتقد أنّ النظام الاقتصادي هو الذي يسيّر الرأسماليّين - فيضطرهم، مثلاً، إلى التخفيض من أسعار سلعهم بنتيجة التطور التكنولوجي الذي أتاح التخفيض في كلفة الإنتاج[13]، أو حتى إرغامهم على البيع بأقل من سعر التكلفة أثناء الأزمات الاقتصادية[14]. وفي السياسة أيضاً، رأت الماركسية أنّ الحكومات الديمقراطية البورجوازية ليس بإمكانها منع عصيان التيارات السياسية الجديدة من تهديد سلطتها[15].

المبادئ الأخلاقية الماركسية وتصورها للمسببات الاجتماعية العائدة لتوصيف الماضي وتفسيره، صبّت كلّها ومن دون أيّ استثناء في الشروط والعبارات المستعملة من قبَل التصور المقيّد. فبالنسبة للاقتصاد والأنظمة الاجتماعية في العصور الغابرة، اعتبر "ماركس" أنّ العبودية وسفاح القربى كانا مبرّرَين، بفعل القيود المتأصلة والتي كانت أشدّ بكثير في تلك الأزمنة

البداية منها في الزمن الحالي[16]. وحتى بالنسبة للنظام الذي يلي الثورة، رأى "ماركس" أنّ "القيود ما زالت موجودة بحيث لا نتمكن، بحرية، الحسم بأنّنا قضينا على الحكم؛ بل، الظروف الذاتية لنظام الحكم هي التي سوف تقرر متى وكيف سيضمحل هذا الحكم"[17]. والعالم الحر من كلّ القيود موجود فقط في وقتٍ غير محدد من المستقبل، في العالم الذي سعت الماركسية إلى تحقيقه، والذي توقعت أنّه سوف يتحقق. في كلام "ماركس" عن ذلك العالم، وفي تبيانه للفرق بين الخصائص المرغوبة لهذا العالم وبين الرأسمالية، تصبح لغة "ماركس" مشابهة للتصور الحر. الحرية "الحقيقية" للفرد، المراد تحقيقها في النظام الشيوعي الماركسي، تعني "القوة الإيجابية لإثبات وتأكيد الإنسان لفرديته بشكلٍ حقيقي"، وليس فقط الحرية "البورجوازية" للتصور المقيّد - "أي القوة السلبية التي تمنعنا عن هذا العمل أو ذلك". بحسب "ماركس" و"إنغلز":

> لا يستطيع الفرد صقل مواهبه في جميع الاتجاهات عندما يعيش وحيداً. فقط عندما يكون في مجتمعه حيث تتوفر له الوسائل يمكن للإنسان أن يحقق ذلك الأمر؛ فلا يصح هذا الأمر إلاّ في المجتمعات، وبالتالي، هل الحرية الفردية ممكنة؟[18].

بتأملهم للماضي، كان كلٌّ من "ماركس" و"إنغلز" يرى في بزوغ الحرية البورجوازية - أي في التحرر السياسي من القيود المفروضة عنوةً وعن قصد - "خطوةً عظيمةً إلى الأمام"، غير أنّها لا تمثل "الشكل النهائي للانعتاق الكامل للإنسان". إلاّ أنّ مثل هذه الحرية كانت، "الشكل النهائي للحرية في ظلّ النظام السائد"[19] - أي في كنف عالمٍ مقيّد سابق لما سيكونه في النظام الشيوعي، كما فهمه "ماركس". واعتبر "ماركس" أنّ العامل، في النظام الرأسمالي، يكون "حراً بالاسم فقط"[20]؛ فهو "مُكرَه بسبب ظروفه الاجتماعية" لأن يعمل لصالح الرأسمالي المستغلّ له[21]. والحرية الحقيقية هي حرية التصور الحر التي تتحقق في عالمٍ حر في المستقبل. وقد تمّ تعريف

هذه الحرية من قبَل "ماركس" كنتيجة، كما هي معرّفة في التصور الحر، وليس كعملية تحول كما هي معرّفة في التصور المقيّد.

لم يكن "ماركس" متناقضاً باستعماله لمفاهيمَ من التصور المقيّد في تحليله للماضي ولمفاهيمَ من التصور الحر في نقده للحاضر بالمقارنة مع المستقبل الذي تخيّله. فلقد كانت نظريته الكاملة عن التاريخ تقول بالتحديد، أنّ القيود تخفّ بمرور الزمن مع التقدم في العلم والتكنولوجيا، وأنّ التغييرات الاجتماعية تتبع في أعقاب هذا التقدم[22]. لكنّ الماركسية، كتصورٍ لتحقيق نظام سياسي معاصر، تُعتبر من التصورات الحرة، فالنظرية الماركسية تعتبر أنّ أمراضنا الحاضرة تسببت بها مجموعة من المؤسسات غير المناسبة، وأنّ البديل يكون في الوكلاء الذين يصنعون قراراتهم بالمشاركة وبتعقلٍ للأمور مع تحديدٍ لأهدافهم وانتظامٍ لتفكيرهم، وهم موقع وأسلوب القرار المناسبان للمستقبل.

## مذهب النفعية Utilitarianism

يُعتبر مذهب النفعية تصوراً هجيناً لكن لاعتبارات مختلفة جداً عن التي أدّت إلى تصنيف الماركسية تصوراً هجيناً. كما أنّ المذهب يبدو هجيناً بدرجاتٍ مختلفة عند واضعَي المذهب الرئيسيَّين، "جيريمي بنثام Jeremy Bentham" و"جون ستيوارت ميل John Stuart Mill". فلم يكن "بنثام" أوّل من اقترح المفاهيم الأساسية لمذهب النفعية[23]، لكنّه كان أوّل من وضع قواعد لها، وأوّل من أدخلها في صلب العقيدة السياسية، فضلاً عن أنّه أسّس مدرسةً كانت ناشطة في المجالَين الفكري والسياسي في مطلع القرن التاسع عشر في إنكلترا. أمّا "جون ستيوارت ميل"، فقد كان قائد الجيل الثاني من التابعين لتلك المدرسة، غير أنّه عمل أيضاً في البحث في المدارس الفكرية المختلفة عن الأفكار التي يمكن أن يضمّها إلى ملاحظاته الفلسفية. وفي الحقيقة، كان "ميل" يسعى لإيجاد تصور هجين.

بمفهوم "جيريمي بنثام"، الإنسان هو كائن مفطور على الأنانية بكلّيته، من دون مهادنة، ولا يجدي أيّ علاجٍ في شفائه ممّا هو عليه[24]. لكن، ما يخفّف من القساوة الناتجة من هذا القيد الأخلاقي، مهما كانت شديدة، ما يملكه الإنسان من آفاقٍ فكرية واسعة. وبالأخص، الفكر الذي يمكّن الإنسان من التخطيط العقلاني للإطار الاجتماعي، للوصول إلى النتيجة التي تقول بـ"إنتاج الخير الأكبر لأكبر عدد من الأفراد". العنصر المقيّد في تصور مذهب النفعية يتكوّن من القيود الأخلاقية المتأصلة في طبيعة الإنسان، ممّا يزيد من حاجتنا إلى اجتراح أفضل الحوافز التي تكون مفيدة أكثر من اعتمادنا على الحصول على استعدادات خُلُقية أفضل، في سبيل التوفيق فيما بين الرغبات الفردية وما هو مناسب للمجتمع ككلّ. ولقد توجهت جهود "بنثام" نحو وضع نظام من الحوافز، لتفرضها الحكومة، التي يقع على عاتقها "سعادة المجتمع، عن طريق الثواب والعقاب"[25]. غير أنّه يبدو من اعتماد "بنثام" على أفراد موكّلين بصنع القرارات، أنّه، من الناحية العملية، علينا تصنيف مذهب "بنثام" في فئة التصورات الحرة، خصوصاً أنّ أسلوبه في الاستدلال على الخيار مرتبط بشدّة بالبيّنات المعقولة والمنطقية[26]. لكنّ دعوة "بنثام" للحوافز المصمّمة والمنفّذة من قبَل الحكومات لم تنسحب على مطالبته الحكومة بالتحكم المطلق في الاقتصاد. فقد كرّر "بنثام" مراراً أنّه شخصياً من المؤمنين باقتصاد عدم التدخل الذي دعا إليه "آدم سميث"، كما أنّه حتى عاتب "سميث" على إهماله لمنطق عدم التدخل بشكلٍ كافٍ عندما ناقش "سميث" قوانين الربا[27]. فقد رفض "بنثام" مبدأ أخذ القرارات بالوكالة في المجال الاقتصادي، وقدّم الحجج على أنّه يجب عدم إعاقة الأفراد الراشدين والأحرار في خياراتهم للاتّفاقات المالية التي يعقدونها فيما بينهم طالما كانت هذه الاتّفاقات خالية من أيّة محاولة للغشّ أو الاحتيال[28].

لم تكن طروحات "بنثام" متناسقة بثبات مع أيٍّ من التصورَين الحر أو المقيّد. لكنّ الأعمال التي اشتهر بها كانت في مجالَي القانون والسياسة،

والتي تعكس عملياً التصور الحر، وإن بنسبة أقل ممّا تعكسه أعمال "غودوين" و"كوندورسي". بينما كانت أعمال "بنثام" في الاقتصاد، التي تقل شهرةً وتميّزاً عن أعماله في السياسة والقانون، مقتدية بشكلٍ رئيسي بتصور "آدم سميث" المقيّد - مع عدم الالتزام الدائم بالحجج والبراهين التي قدّمها "سميث". ومن الشواهد على ذلك، على سبيل المثال، أنّ "بنثام" دعا إلى عدم السماح للمشرّعين التدخل في عملية إعادة توزيع الثروات، ولم ترتكز الأسباب التي قدّمها "بنثام" للوصول إلى هذا المبدأ على كون قدرات الإنسان الفكرية والأخلاقية عاجزة عن تصور وتنفيذ مثل هذا الأمر بشكلٍ لائق ومناسب، بل حدّد أسباباً محدّدة ومبيّنة بالمنطق، وفحواها، أنّ عدم الاستقرار في قوانين الملكية يؤدّي إلى عدم الشعور بالأمان وبالتالي له تأثير سلبي على إنتاجية الاقتصاد[29].

التقدير الذي كان يكنّه "جون ستيوارت ميل" لـ"بنثام"، ومتابعته - وإن بشكلٍ معدّل - لفلسفة مذهب النفعية (فضلاً عن ترويج اسم المذهب بين الناس)[30]، لم يمنعا "ميل" من توجيه النقد إلى تصور "بنثام" من ناحية الأهداف والمضمون[31]. كما أنّه لم يمتنع عن اللجوء في بحثه عن البدائل في أعمال "صاموئيل تايلور كولريدج Samuel Taylor Coleridge" ليصحح ويتمّم ويعاكس تصورات "بنثام" الاجتماعية[32]. فلم يؤيد "ميل" ما وصفه بأنّه "احتقار وازدراء" من قبَل "بنثام" "لجميع المدارس الفكرية الأخرى"[33]. وبالفعل، فقد كان مدهشاً العدد الكبير من المفكرين في علم الاجتماع الذين حازوا على اهتمام "ميل" ليس فقط في دراسته لهم بل أيضاً في رجوعه إليهم في وضع استنتاجاته، وهذا شيء نادر عند المفكرين في علم الاجتماع بشكلٍ عام. وحتى عندما كان ينظر في النظريات التي كان يعتبرها على خطأ جلي، كان يعتني "بالتأكد من أن لا يكون قد غفل عن الأجزاء الصغيرة من الحقائق الهامة التي تكون مدفونة أو ضائعة في ركام الأخطاء التي أبطلت النظرية"[34]. هذه الكاثوليكية الفكرية عند "ميل" أدّت إلى ما يمكن

وصفه إما (1) كاستقصاءٍ متوازنٍ ودقيقٍ لكافة جوانب القضية، أو (2) كانتخابٍ غير منتظم للأفكار والقضايا. في أيٍّ من الحالتَين، من الصعب وضع "ميل" بشكلٍ صريح في معسكر أيٍّ من التصورَين، المقيّد أو الحر، علماً أنّ المعاني البارزة والأساسية في فلسفته جاءت من التصور الأخير. وبالفعل، فقد قدّم "ميل" أحد أوضح بيانات التصور الحر على مستوى الفضائل الأخلاقية عندما قال:

> يوجد اليوم، كما وُجد بالأمس، العديد من البشر، الذين كانوا يعملون باستمرار بدافع حبّهم لوطنهم ولعمل الخير. وهذه الدوافع كانت أمتن من أن تزعزعها أيّة إغراءات على مستوى المنفعة الشخصية. يوجد اليوم، كما وُجد في الماضي، العديد من البشر، الذين يعملون بما يمليه عليهم ضميرهم أو التزاماتهم الأخلاقية فوق أيّ اعتبارٍ آخر. فلا يوجد أيّ عائقٍ في جوهر وماهية الطبيعة البشرية يمنع من أن يكون كافة البشر على هذه الحال[35].

في عددٍ من المواضيع، حسم "ميل" من دون أيّ تردد الاستنتاجات المستقاة من التصور الحر (من مثل - أنّ القوانين توضع، ولا تتطور بذاتها) - غير أنّه أتبعها على الفور بشروطٍ من التصور المقيّد (من مثل أنّ التغييرات في القانون تكون غير مجدية وغير فعالة ما لم تتوافق مع التقاليد والعادات السائدة). وفي طريقةٍ مشابهة، جمع "ميل" التصورَين ليحدّد موقفه من مسألة توزيع المداخيل. وأكد أنّ قوانين توزيع الدخل ليست مقيّدة، خلافاً لقوانين الإنتاج، المقيّدة بالعائدات المتناقصة. فبينما "الآراء" و"الرغبات" لا تؤثر في عملية الإنتاج، غير أنّ لها تأثيراً أكبر في عملية توزيع المداخيل. واعتبر "ميل" أنّ عملية توزيع محصّلات الإنتاج "تتأثر بشكلٍ حصري بما تقرره المؤسسات التي يديرها البشر". وبحسب "ميل":

> حالما يستطيع البشر تبيان شؤونهم بوضوح، يمكنهم كفرد أو

كمجموعة، أن يتصرفوا بهذه الشؤون كما يشاؤون. فهُم أحرار في اختيار من يدير هذه الشؤون وفي اختيار الأنظمة التي بموجبها تُسيّر هذه الشؤون... من هنا، تعتمد مسألة توزيع الثروة على القوانين والعادات السائدة في المجتمع، والقواعد التي تحكم هذه العملية تضعها الفئة الحاكمة في هذا المجتمع انطلاقاً من الآراء والأفكار السائدة في وقتٍ ومكانٍ معيّنَين، والتي تكون مختلفة باختلاف العصور والبلدان؛ ودرجة الاختلاف هذه تتحكم بها أيضاً إرادة البشر[36].

البيان أعلاه يشير بوضوح إلى حرية الاختيار المبني على تصورٍ حر - لكن هذا في الظاهر، فالشروط التي أضافها "ميل" في هذه الحالة هي أنّ "النتائج" المتأتية من القواعد التي نضعها في توزيع الدخل ليست في حدود سيطرة الإنسان. بحسب "ميل"، تكون النتائج "عشوائية نوعاً ما، ولا تتّسم بما تتّسم به قوانين الفيزياء، كما هي الحال في القواعد التي تحكم العملية الإنتاجية"[37]. فنرى أنّه يوجد إنكار صريح للقيود، وقبول ضمني بها. كما ظهر سياق مشابه من التأكيد على المبادئ ومتلازم مع شروطٍ تشكّك بهذه المبادئ، حتى في التحاليل الاقتصادية ذات الطابع التقني المحض، حيث نجد "ميل" مدافعاً شرساً عن الاقتصاد الكلاسيكي في شرحه للأسباب المؤدّية إلى تباطؤ الاقتصاد ودور النظام المالي في هذا التباطؤ - غير أنّه يلحقها على الفور بالشروط التي تعكس المناظرات الأساسية لمنتقدي الاقتصاد الكلاسيكي[38].

الكثير من بيانات "ميل" يندرج في التصور الحر، بينما الشروط التي وضعها تعكس التصور المقيّد، الأمر الذي يؤدّي إلى الالتباس في عملية تصنيف موقفه العام من الأمور.

# الخلاصة والدلالات

يوجد الكثير من الخصائص اللافتة لدى كلٍّ من التصور الحر والتصور المقيّد، غير أنّ هذه الخصائص غير مفيدة في تحديد أيٍّ من التصورَين. ومن هذه الخصائص، الدور المُعطى لعلم البيان، والأهمية النسبية المعطاة للحوافز الخارجية مقابل الميول المتأصلة في طبيعة الإنسان في تقرير السلوك الإنساني، والمعاني المُعطاة للمعرفة والمنطق، ودور الإخلاص مقابل الصدق. فكلّ هذه الدالات تشير إلى التميّز في الخصائص التي يتّصف بها كلّ من التصورَين، غير أنّنا لا نستطيع تحديد معنى أيٍّ من التصورَين بالاعتماد على أيٍّ من هذه الخصائص. السؤال الأساسي الذي يمثل لبّ الخلاف فيما بين التصورَين هو فيما يمكن لقدرات الإنسان أو لإمكاناته المحتملة السماح له باتّخاذ القرارات الاجتماعية عن طريق وكلاء يعملون بالمشاركة فيما بينهم وعن طريق الاستدلال بالبيانات المعقولة والمنطقية، لكي يتمكنوا من تحقيق النتائج الاجتماعية المحدّدة التي كانوا يأملون بحصولها. والقضية الأساسية هنا لا تتمثل في تحديد ما هو مرغوب (فهذه المسألة تحدّها اعتبارات القيَم)، بل تتمثل بالنهاية في ما يمكن تحقيقه بالفعل (وهذه مسألة تتعلق بالوقائع وتحدّها اعتبارات السبب والنتيجة)، علماً أنّنا عملياً، نعمد إلى إسقاط كلّ ما هو غير قابل للتحقق، بالرغم من اتّصافه بمعانٍ أخلاقية أسمى من الناحية النظرية. في الفصول التالية من هذا الكتاب، سنعمد إلى دراسة وتحليل المواضيع التي تكون بالظاهر محمّلة ومشحونة باعتبارات القيَم، من مثل المساواة، والسلطة، والعدالة على أنّها مسائل تخصّ بشكلٍ أساسي ما تمّ الانطلاق منه من وقائع وحقائق مفترَضة وما تمّ تكوينه من افتراضات بالنسبة للسلسلة المتتابعة للأسباب والنتائج.

في انتظار الإنجاز النهائي للمجتمع الحر، يتركّز موقع الخيار في التصورات الحرة لدى صانع القرار النائب عن المجتمع (سواء أكان فرداً أو مؤسسةً)، فيعمد إلى اختيار الأفضل للمجموعة، في الاقتصاد أو القانون أو

السياسة، وعن طريق اتّخاذ مجموعة محدّدة من القرارات أو عن طريق إعادة تنظيم شاملة لكامل مفاصل المجتمع. بينما في التصور المقيّد، تتعدد مواقع الخيار بحيث يقارب عددها عدد سكان المجتمع، فتكون السلطات قائمة وموجودة، غير أنّ دورها الرئيسي يكون في الحفاظ على الإطار العام للمجتمع، ويُترك لأفراد المجتمع الحرية في ممارسة خياراتهم من ضمن هذا الإطار العام.

من غير الممكن التصنيف المضبوط لكامل طيف التصورات الاجتماعية إمّا في فئة التصورات الحرة أو في فئة التصورات المقيّدة. غير أنّ الجدير بالملاحظة أنّ عدداً كبيراً من التصورات الرئيسية في القرنَين الماضيَين يمكن إدراجه في أحد التصورَين، وهذا التصنيف ينسحب على كامل ما اهتمت به هذه التصورات من الأخلاق إلى الاقتصاد والقانون وغيرها من المجالات. والدليل على ذلك أنّ هؤلاء الاقتصاديين الذين اعتقدوا بالتصور المقيّد في مجال اختصاصهم وعملهم كانوا يميلون إلى اتّخاذ الموقف ذاته في القانون والسياسة. والشيء ذاته حصل مع الذين كانت لديهم تصورات حرة في المجال القانوني فأتت تصوراتهم في الاقتصاد والبرامج السياسية منسجمة مع التصور الحر أيضاً (وفي الفصول التالية سيكون لنا إيضاحات إضافية لهذه النقطة). غير أنّنا لا نجد هذا الانسجام المسحوب على مواضيع متعددة لدى الكثير من المفكرين المعاصرين، والسبب ببساطة يعود إلى أنّ المفكرين المعاصرين الذين يعالجون مواضيعهم بشمولية وينهلون معارفهم من اختصاصات متنوعة، ليسوا بكُثُر في العصر الحالي. إنّ الزيادة في التخصص في العصر الحديث حدّت من شيوع هذا النوع من التصورات الشاملة التي كانت سائدة في القرن الثامن عشر. فنجد غالبية التصورات المعاصرة متخصصة في مجال معيّن - والمثلان البارزان على ذلك "النضال التشريعي" في القانون وسياسة عدم التدخل في الاقتصاد - على الرغم من وجود عدد محدود - وإلى تناقص - من مفكري القرن العشرين، من مثل "غونار ميردال

Gunnar Myrdal" أو " فريدريك حايك Friedrich Hayek" ، الذين كتبوا في مواضيع متنوعة وبأبعادٍ مستقاة من أكثر من اختصاص. لكن ما يجعل التصور تصوراً ليس مدى المجالات التي يتطرق لها، بل مدى اتّساقه - أي الانسجام فيما بين الفرضيات الضمنية والاستنتاجات المحدّدة سواء اقتصرت هذه الاستنتاجات على مواضيع محدّدة أم انسحبت على مجالٍ واسع من المواضيع والاهتمامات.

فضلاً عن أنّه بغضّ النظر عن المدى والاتّساق لكلٍّ من التصورات الحرة أو المقيّدة، يوجد تصورات اجتماعية أخرى ومهمة - من مثل الماركسية ومذهب النفعية - التي لا تتطابق بالكامل مع أيٍّ من التصورَين. ومن هذه التصورات الهجينة، لا بدّ أن نذكر واحدةً لاقت انتشاراً ومن ثمّ سقوطاً مدهشَين في القرن العشرين، ألا وهي الفاشية. فهذه العقيدة دعت بشدّة إلى طاعة الأفراد للسلطة، والتضامن فيما بين أفراد الشعب الواحد، والاستعداد للقتال، وهذه كلها عناصر رئيسية في التصور المقيّد. غير أنّ كلّ هذه القيود وُظفت في الامتثال الكامل لما يمليه القائد الذي لا يحدّه أيّ قيد، فهو غير ملزَم أبداً باحترام القوانين، أو التقاليد، أو المؤسسات، أو حتى مظاهر التهذيب العام. ولم تأخذ الفاشية بآليات التحول المتلازمة مع طبيعة النظام، والتي تُعتبر بمثابة القلب بالنسبة للتصور المقيّد، واستبدلتها بالتوتاليتارية التي كافحت بشكلٍ مباشر كلّ تحول اجتماعي مستقل وحر، سواء في الدّين أو السياسة أو في الاقتصاد. واحتفظت الفاشية ببعض الشعارات الرمزية من التصور المقيّد، متخليةً عن الآليات الكفيلة بإعطاء المعنى الأساسي لهذه الشعارات، فتبنت التصور الحر في نظام الحكم الذي ينسب إلى قادته مدى واسعاً من المعرفة والتفاني من أجل الصالح العام، غير المنسجم بكليّته مع الشعارات الرمزية التي استقاها من التصور المقيّد.

يعتبر المناصرون لكلّ تصور، سواء الحر أو المقيّد، أنّ الفاشية هي الامتداد المنطقي والحتمي لما يعتقده التصور المناوئ. فبالنسبة لليسار،

الفاشية هي "اليمين المتطرف". وفي المقابل، يرى "حايك" أنّ "اشتراكية هتلر القومية" (أي نازيته) كان طابعها الفعلي اشتراكياً كمفهوم وكممارسة.

بوجود التصورات غير المتناسقة والتصورات الهجينة، لا نتمكن أبداً من اللجوء ببساطة إلى معادلة التصورات المقيّدة والحرة باليسار أو اليمين السياسي. فالماركسية تمثل نموذجاً من اليسار السياسي، غير أنّها لا تمثل التصور الحر الغالب على تصورات اليسار غير الماركسي. كما أنّ المجموعات من مثل المنادين بالإرادة الحرة المطلقة Libertarians عصية على التصنيف السهل، فلا نستطيع تصنيفها ببساطة عبر اللجوء إلى وضعها إمّا على اليسار أو على اليمين من السلسلة المتصلة للتصورات، كما أنّنا لا نستطيع أن نجزم أنّها تنتمي إلى أحد التصورَين، المقيّد أو الحر. فبينما يُعرّف المعاصرون من المنادين بالإرادة الحرة المطلقة على أنّهم من أتباع التقليد المتمثل بـ"فريدريك أ. حايك" و"آدم سميث"، المؤسس لهذا التقليد، غير أنّهم في سياقٍ آخر، هم أقرب إلى التماثل مع تصور "وليام غودوين" الجزئي للمجتمع (المكوّن من جزئيات غير متصلة ومتناقضة) ولعملية صنع القرار التي يطغى عليها ما يمليه الوعي العقلاني للأفراد، من التجانس مع مفاهيم "سميث" و"حايك" التي تنظر إلى المجتمع ككائن عضوي متكامل. كما أنّ الآراء التي بلوّرها "غودوين" بخصوص الحروب (راجع الفصل السابع) تجعله أقرب إلى الميول السلمية للمنادين بالإرادة الحرة المطلقة منه إلى "سميث" أو "حايك". هذه العناصر المتناقضة عند المنادين بالإرادة الحرة المطلقة تكشف بوضوح التباينات الشديدة التي يمكن أن تُحدثها التحولات الطفيفة في الفرضيات.

فاعتقاد "غودوين" العميق بالالتزام الأخلاقي برعاية الإنسان لأخيه الإنسان[39] لم يقده إطلاقاً إلى الاستنتاج أنّ الحكومة هي الوسيلة لإبراز وتنفيذ هذا الالتزام. لذا لم تكن لديه أيّة رغبة بتدمير الملكية الفردية[40] أو بأن يسلّم إدارة الاقتصاد أو إعادة توزيع الدخل للحكومات. في دعم الملكية

الفردية والاقتصاد الحر، كان "غودوين" على وفاق مع "سميث" و"حايك"، ومع المعاصرين من مذهب المنادين بالإرادة الحرة المطلقة. غير أنّ في مفهومه لمسؤولية الإنسان الأخلاقية الشاملة تجاه أخيه الإنسان، نراه بوضوح في القطب المقابل لهؤلاء المنادين بالإرادة الحرة المطلقة المحتذين بمفكرين من أمثال "إين راند Ayn Rand" على سبيل المثال. فالأمر الحاسم في تصور "غودوين" في أنّه من غير الضروري إيلاء الحكومة مهمة إعادة توزيع المداخيل والثروات، كان إقراره بقوة المنطق لدى الأفراد الذين يستطيعون في نهاية الأمر أن يتقاسموا هذه الثروات فيما بينهم طوعاً ومن تلقاء أنفسهم. لكن حيثما تمّ اعتبار هذا المنطق أقل فاعلية، أو أنّ الأنانية طاغية أكثر بقليل، كانت حجج "غودوين" مستعملة في دعم الاشتراكية أو غيرها من المذاهب السياسية الأكثر تطرفاً في مسألة إعادة التوزيع. تاريخياً، لقد كان النوع العام من التصور الموجود لدى "غودوين" شائعاً لدى اليسار السياسي، بين أولئك المشككين بالسوق الحرة والمؤيدين للمزيد من تدخل الحكومة.

بحسب قواعد المنطق، من الممكن أن يكون الشخص من المنادين بالإرادة الحرة المطلقة في ما يخص معارضة تدخل الحكومة في تسيير الشؤون الخاصة، وأن يكون في الوقت ذاته من المؤمنين بأنّه، بدافع الواجبات الأخلاقية، على القرارات الفردية أن تكون موجهة نحو تحقيق أهداف تصبّ في الخير العام لا الأهداف الشخصية. كما أنّ من الملائم بالدرجة نفسها أن نرى في هذه الحرية الفردية كوسيلة لمتابعة الأفراد لمصالحهم المحض شخصية. وبناءً على هذه المعاني، من الممكن اعتبار كلٍّ من "وليام غودوين" و"إين راند" من ضمن الذين ساهموا في تأسيس المذهب المنادي بالإرادة الحرة المطلقة.

من الواضح أنّ المكان المناسب للتصور الحر هو اليسار السياسي، كما أنّه يتناسب، على سبيل المثال، مع "جورج برنارد شو" وغيره من

"الفابيّين" الآخرين، ومع "إدوارد بيلامي Edward.Bellamy" في مؤلَّفه "بالنظر إلى الماضي *Looking Backward*"، أو مع الكتابات المعاصرة لـ"جون كينيث غالبرايث John Kenneth Galbraith" في الاقتصاد، أو مع "رونالد دواركين Ronald Dworkin" و"لورانس ترايب Laurence Tribe" في القانون. أمّا التصور المقيّد، المتعارض مع ما سبق ذكره من مذاهب فلسفية، فإنّه في الوقت نفسه لا يتلاءم مع التصور المتجزئ للإنسان الذي نجده عند المتطرفين من مذهب المنادين بالإرادة الحرة المطلقة. ففي التصور المقيّد، يُترك للأفراد مساحة واسعة من الحرية لكي تصبّ في النهاية في مصلحة الشأن العام – والتي قد لا تكون جزءاً من الأهداف الفردية. فتأييد التصور المقيّد لحقوق الملكية، مثلاً، غير مبرّر بأيّ نوعٍ من الادّعاءات ذات الطابع الأخلاقي والتي ترجّح مصلحة الفرد على مصلحة المجتمع، بل هو مرتكز بالتحديد على متطلبات الفاعلية والسرعة في أخذ القرارات على مستوى المجتمع بواسطة الحوافز المتأتية من آليات السوق لا من التخطيط المركزي الشامل. كما أنّ "سميث" لم يكن ممانعاً لحقّ المجتمع في وضع القواعد الناظمة لسلوك الأفراد بهدف الصالح العام، كما هي الحال في التقيّد بالتعليمات لمنع حوادث الحرائق[41]، على سبيل المثال، وكما هي الحال عندما قال "اوليفر ويندل هولمز Oliver Wendell Holmes" بأنّ "المصلحة العامة قد تتطلب الاستعانة بجهود وتضحيات المواطنين الفضلاء"[42].

التصنيف فيما بين يسار أو يمين، كما التصنيف فيما بين تصور مقيّد أو حر، لا يهتم بإبراز الأهمية النسبية المعطاة من قبَل كلّ فئة من التصورات للمنفعة الفردية أو الصالح العام. فكلّ هذه التصورات تجعل من الصالح العام البند الأساسي في لائحة اهتماماتها، بيد أنّها تختلف بالكامل في موضوع الوسائل والطُرُق الواجب اتّباعها للوصول إلى هذا الهدف الأهم. باختصار، الحدّ الفاصل فيما بين هذه التصورات المتناقضة غير "مؤسّس على القيَم الأخلاقية"، بل يتشكل من اختلافهم في البديهيات الخاصة بالطبيعة البشرية

التي انطلقوا منها، ومن اختلافهم في تحديد الأسباب والنتائج على صعيد المسائل الاجتماعية.

وممّا يزيد في الالتباس عندما نعمد إلى هذا النوع من التصنيفات الثنائية للمذاهب الفكرية الاجتماعية، هو ما نراه في المواقف التي يتّخذها العديد من المؤسسات الحديثة أو القرارات القضائية التي تكون في الأصل ممثلة للفكر "الليبرالي" (بحسب المصطلح الأميركي) أو الاشتراكي - الديمقراطي (بحسب المصطلح الأوروبي) في مواجهة المحافظين الذين يعارضون هذه المؤسسات أو هذه القرارات، بأنّ هذه المؤسسات وهذه القرارات "وُجدت لكي تبقى" - فنكون أمام موقف هو في أساسه من مبادئ الفكر المحافظ. وهكذا نرى التبدل في المواقع، حيث يأخذ اليمين محل اليسار برفضه للسياسات على أساس أنّها "مخالفة للعقل"، بينما يقوم اليسار بدور الدفاع عن هذه السياسات كونها تتماشى مع ما هو مقبول في المجتمع، الحجة التقليدية المتبناة من قبَل اليمين. من الصحيح أنّ بعض هذه المواقف تُتّخذ في بعض القضايا من منطلق تكتيكي لا استراتيجي، غير أنّها تنمّ أيضاً عن وجود تناقضات جدية وحقيقية في المنحى الفلسفي لدى كلّ جهة. وفي مثالٍ آخر مضاد للأوّل، نرى أنّه يتم وصف الشيوعيين الذين يعارضون الإصلاح في المؤسسات الموروثة عن الاتحاد السوفياتي والتي أصبحت جزءاً من النسيج الاجتماعي للمجتمع الحالي، بـ"المحافظين". وفي أميركا، غالباً ما ينشب الخلاف فيما بين المنادين بالإرادة الحرة المطلقة المتحمسين بشدّة لمبادئ الاقتصاد الحر، وبين المحافظين بشأن المؤسسات الاجتماعية والنقابات العمالية التي أصبحت الآن جزءاً من النسيج الاجتماعي الأميركي - فالمنادون بالإرادة الحرة المطلقة لا يقيمون لهذه المؤسسات أيّ اعتبار أو وزن، بينما يرى المحافظون أنّ هذه المؤسسات لها دور مهم.

من المفيد إدراك التباينات أو التناقضات في المنحى الفلسفي للتصورات، غير أنّه من الضروري أيضاً أن نعي أنّ النزاع القائم فيما بين

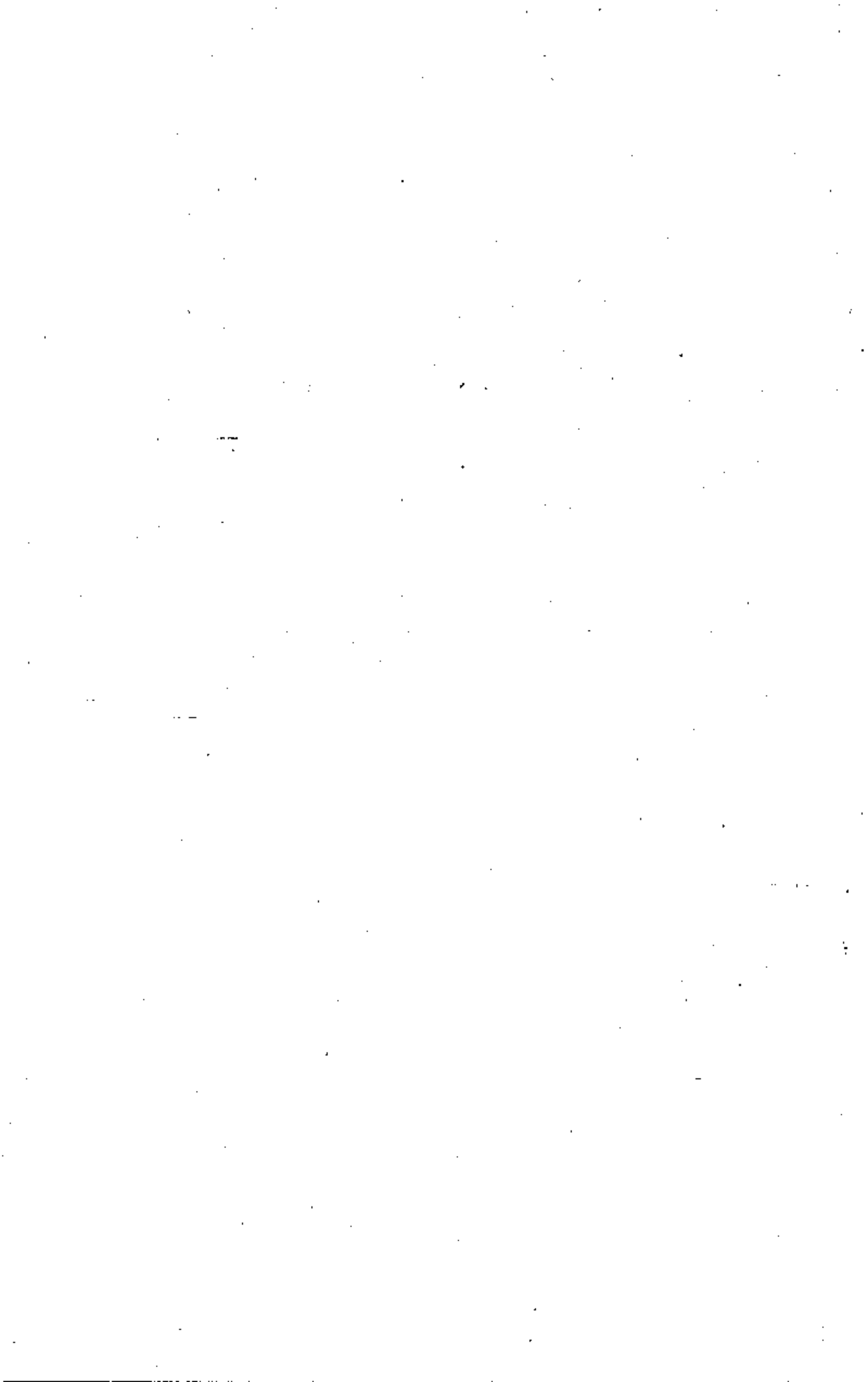
الفئتَين الرئيسيتَين، المقيّد والحر، استمر لقرونٍ عدّة كظاهرة إيديولوجية أساسية، ولا يوجد أيّ مؤشر إلى أنّ هذا النزاع آيلٌ إلى الزوال. فالتسويات التي لا بدّ منها في السياسة العملية اليومية، لها طابع الهدنة أكثر ممّا هي معاهدات سلام. والهدنة بطبيعتها تُخرق من وقتٍ إلى آخر في أصقاع العالم المختلفة وسط اتهامات عنيفة متبادلة والتي قد تؤدّي في بعض الأحيان إلى حروبٍ وسفكٍ للدماء.

الخطوط العريضة للقواعد والمبادئ العامة للتصورات الاجتماعية التي رسمناها في فصول القسم الأول من هذا الكتاب، تمنحنا البنية الأساسية التي نستطيع بواسطتها التمعن، في الفصول التالية من القسم الثاني لهذا الكتاب، في تطبيق التصورات المقيّدة والحرة على مواضيع مثيرة للجدل من مثل المساواة والسلطة والعدالة. وفي الفصل الأخير، سيتم تقييم دور الرؤى والتصورات تّجاه مفاهيم متصلة بالتصورات غير أنّها ذات طبيعة مختلفة جداً، من مثل "القيَم التي بُنيت عليها مقدمات البراهين" والمنظومات الفكرية.



# القسم الثاني

# التطبيقــات العمليــة



الفصل السادس

# الرؤى في موضوع المساواة

على غرار الحرية والعدالة، يوجد مفهومان جدّ مختلفَين للمساواة عند كلٍّ من التصورَين المقيّد والحر. فالمساواة، كما الحرية والعدالة بالنسبة للتصور المقيّد، خاصية تعبّر عن التغيّرات والتفاعلات الاجتماعية التي تؤدّي بالنتيجة إلى نهايةٍ ما. أمّا بالنسبة للتصور الحر، فيُنظر إلى المساواة، كما الحرية والعدالة، على أنّها النتيجة بحدّ ذاتها.

بدءاً من "إدموند بورك Edmund Burke" في القرن الثامن عشر إلى "فريدريك حايك Friedrich Hayek" في القرن العشرين، قارب أصحاب التصور المقيّد المساواة على أنّها سلسلة من التغيّرات والتحولات. فبحسب "بورك"، "كلّ البشر متساوون في الحقوق؛ لكنّ الأشياء التي لهم الحقّ بها ليست متساوية"[1]. والأمر ذاته أشار إليه "ألكسندر هاملتون Alexander Hamilton" حين اعتبر أنّه "يحقّ لجميع الناس التمتع بالمساواة في الامتيازات"[2]، غير أنّه توقع "استمرار عدم التكافؤ الاقتصادي طالما الحرية موجودة"[3]. وبالتالي، فإنّ التغيّرات والتفاعلات الاجتماعية التي تؤمّن المعاملة المتساوية لجميع أفراد المجتمع تمثل المساواة، وفق ما رآها التصور المقيّد، بغضّ النظر عمّا إذا أسفرت هذه العمليات عن نتائج متساوية أو غير متساوية. بحسب "حايك"، "لا يوجد أيّ ارتباط فيما بين المعاملة المتساوية وبين إمكانية أن يؤدّي تطبيق قواعدها العامة في حالة معيّنة إلى نتائج

تكون مناسبة لمجموعة معيّنة أكثر منها لمجموعات أخرى "[4]. فبالنسبة لـ "حايك، "يوجد حالات مستعصية من اللامساواة والتي لا يمكن شفاؤها "[5]، بقدر ما يوجد "من جهلٍ غير قابل للمداواة عند كلّ واحدٍ منّا "[6].

يقود التصور المقيّد للإنسان إلى مفهوم مقيّد للمساواة باعتبارها سلسلة متصلة ومتتابعة من الإجراءات والتغييرات في حدود القدرات المقيّدة للإنسان، لا باعتبارها من النتائج المباشرة لما يقوم به البشر، الأمر الذي كان سيتطلب قدرات فكرية وأخلاقية أكبر بكثير ممّا تمّ افتراض توفره لدى الإنسان من قبَل التصور المقيّد. والحجة الأساسية للتصور المقيّد غير متصلة بالبرهنة على استحالة قدرة الإنسان على الحدّ من، أو القضاء على حالاتٍ معيّنة من اللامساواة، بل تستند إلى أنّ التدابير التي يتّخذها الإنسان للوصول إلى غايته هذه، تؤدّي حتماً إلى خلق حالاتٍ أخرى من عدم المساواة، بما فيها الاختلالات العميقة في توازن السلطات، بحيث يؤدّي توسيع دور الحكومة في الحياة العامة إلى حصر السلطة بها دون غيرها من فئات المجتمع. وفي بيان "ميلتون فريدمان Milton Friedman" التالي مثال عمّا عناه التصور المقيّد بالتحليل أعلاه:

> إنّ المجتمع الذي يضع المساواة - بمعنى المساواة في النتائج - قبل الحرية ينتهي به المطاف إلى أن يفقد كليهما، المساواة والحرية. فاستخدام القوة لتحقيق المساواة يؤدّي إلى القضاء على الحرية، والقوة التي شُرّع استخدامها لتحقيق أغراض شريفة ستصبح في نهاية الأمر أداة يستعملها أصحابها في تحقيق أهدافهم الشخصية لا الصالح العام[7].

غير أنّ التصور الحر اعتبر أنّه من الممكن تجنب الوقوع في مثل المخاطر التي ذكرها التصور المقيّد، إن كان لهذه المخاطر من وجود أصلاً، وبالتالي يعتبر التصور الحر أنّ التوقف في عملية تحقيق المساواة عند حدودٍ محض

شكلية من الإجراءات أمر لا يفي بالحاجة كما أنّه يستحق المعاقبة. ويتساءل "غودوين": "أيّ أمرٍ يمكن أن يكون في قمة ما نرجوه وأن يتّسم بعدالةٍ أكبر من وجوب تحقيق مشاركة كلّ فردٍ من أفراد المجتمع في جني الثمار التي ساهم كلّ واحد منهم في إنتاجها، وفي أن تكون هذه المشاركة على قدرٍ من المساواة؟" (8). فنرى أنّ كلا التصورَين يسلّم بوجود مستويات ودرجات للمساواة، لذا فإنّ الخلاف بينهما لا يتصل بمسألة حسابية حول كون المساواة تتمثل بأرقام صحيحة، أي تكون مطلقة وكلّية، أو كونها تضم كسوراً عشرية فيتم تدويرها للحصول على درجة تقريبية من المساواة. الخلاف فيما بين التصورَين يتمحور حول ما الذي يجب مساواته لكي نحصل على المساواة. في التصور الحر، لا بدّ من أن تأتي النتائج على قدرٍ من التساوي، بينما يرى التصور المقيّد أنّه يجب تسوية الإجراءات وآليات التحول للحصول على المساواة.
وبالرغم من أنّ "غودوين" كان مستعداً للتسليم ببعض المزايا والمكاسب الإضافية لأصحاب المواهب وأصحاب الثروات(9)، غير أنّ هذا التسليم لم يتعمم على كافة أصحاب التصور الحر، فنرى تفاوتاً فيما بينهم بالنسبة للمدى الذي بلغوه في تسليمهم بهذا الأمر. لكنّ الثابت في كافة التصورات الحرة هو قناعتهم المشتركة بأنّ المساواة – بصرف النظر عن الدرجة التي تصل إليها – هي المساواة في النتائج. وفي تأسّف "غودوين" لدى رؤيته "ثروات المقاطعة ملقاة على مائدة زعيم هذه المقاطعة" في الوقت الذي "لا يملك جيرانه كسرة خبز لإشباع جوعهم الشديد" (10)، كان يردد المرثية التي لطالما سمعنا صداها في مراتٍ عديدة على مدى تاريخ التصور الحر.

حتى عندما يتم التعبير عن المساواة بمفاهيم من مثل "التكافؤ في الفرص" أو "المساواة أمام القانون"، نجد أنّ لهذه المفاهيم معاني مختلفة في كلٍّ من التصورَين. وعلى الرغم من أنّه يتم التعبير عن هذه المفاهيم بصيغة ما نتوخاه في المستقبل لا بصيغة المحاسبة عن الماضي، فهي تعني إمّا (1) ما نترقبه تجاه تحقيق نتيجة محددة، أو (2) ما نترقبه من طريقة تعامل واضحة ومحدّدة في ظلّ

القواعد المنظِّمة للإجراءات المتّخذة. فبالنسبة للتصور المقيّد، الأمر المهم في تحقيق المساواة موجود في الإجراءات بحدّ ذاتها، وشرط تحقيق تكافؤ الفرص والمساواة أمام القانون يكون في التطبيق المستمر لهذه الإجراءات بطريقة متساوية على كلّ فرد - أي الحكم على كلّ فرد من أفراد المجتمع بواسطة معايير واحدة، سواء في الوظيفة أو في المحاكم. أمّا المساواة كما يفهمها التصور الحر، فلا تتحقق إلاّ إذا أخذنا بعين الاعتبار الاختلاف القائم والمتجذر فيما بين أفراد المجتمع على مستوى الثروة والتعليم والخبرات والتوجهات الثقافية، وفي حال تمّ تطبيق المعايير نفسها على الجميع، نكون في هذه الحالة عملنا على إسقاط المساواة وإبطالها. فالمساواة في التصور الحر تعني تسوية الإمكانات في تحقيق النتائج المطلوبة، سواء في التعليم أو في الوظيفة أو في قاعة المحكمة. وهذا قد يتطلب من المؤسسات المنظِّمة للمجتمع توفير امتيازات تعويضية للبعض في هذا المجتمع، من مثل البرامج التعليمية المتخصصة، أو سياسات استخدام تفضيلية لهذا البعض، أو في تأمين المحامين ودفع أتعابهم من قبَل القطاع العام. فعلى الرغم من حداثة القضايا المعروفة بـ "المبادرة الإيجابية Affirmative Action" أو بـ "التماثل في القيمة Comparable Worth"، غير أنّ الفكر وراء هذه القضايا يعود إلى تيارات فكرية ورؤى سادت منذ القدم، على الأقل منذ القرن الثامن عشر. فبحسب "كوندورسي"، "المساواة الحقّة" تستوجب تدخل السياسات الاجتماعية "للتخفيف من وطأة الفوارق بين البشر، حتى الطبيعية منها"[11]. وبحسب التصور الحر، تبقى المساواة شكلية وغير كافية - وحتى مزيّفة وكاذبة - في غياب تسوية الإمكانات لتحقيق النتائج المطلوبة. وفي ما يلي نورد ما قاله "جورج برنارد شو" في معرض هزئه من تكافؤ الفرص في حدود المساواة الشكلية:

> أعط ابنك قلم حبر وكدسة أوراق، وقل له أنّه يتمتع الآن بفرصة متساوية معي في كتابة المسرحيات وانتظر ما سوف يقول لك![12].

يرى أصحاب التصور الحر أنه في أضعف الإيمان، علينا على الأقل محاولة بذل الجهود في تأمين حظوظ متساوية في الحصول على نتائج محدّدة. غير أنّ أصحاب التصور المقيّد اعتبروا أنّ في محاولة تخصيص أفراد أو جماعات محدّدة بمنافع خاصة خطورة كبيرة، تبدو كمَن يفتح بوابات السدود فتنطلق المياه بغزارة بحيث يتعذر على مَن أطلق هذه المبادرة التحكم بالتشعبات التي نتجت منها، وقد تجاوزت بكثير ما كان في ذهن صاحب المبادرة من أهداف يود تحقيقها من مبادرته هذه. وهنا أيضاً، نرى أنّ الحجة المقدمة من التصور المقيّد لا تقول باستحالة التخفيف من حالات معيّنة من عدم المساواة الواحدة تلو الأخرى، بل تشدّد على أنّ هذه العملية قد تؤدّي إلى أنواع جديدة من اللامساواة، فنكون بالتالي قد أخفقنا بتحقيق هدفنا الأساسي فضلاً عن خلقنا لمشاكل ومخاطر إضافية. وفي هذا السياق نذكر القرار المفصلي الذي صدر عن المحكمة العليا في الولايات المتحدة الأميركية بشأن سياسات المعاملة التفضيلية، حيث جاء قرار المحكمة رافضاً لفكرة أنّه يمكن تصنيف الجماعات الإثنية (العرقية) وفقاً لمستويات الظلم الذي لحق بها عبر التاريخ فتتحدّد بالتالي الامتيازات التعويضية التي تستحقها من جراء ما حصل لها:

> مع بداية تلمّس النتائج المنشودة لسياسات المعاملة التفضيلية، وعندما تُزال تبعات الممارسات الماضية في التمييز العنصري، تبرز الحاجة إلى تصنيفات قضائية جديدة. غير أنّ التحليل المطلوب لهذا النوع من المتغيّرات الاجتماعية والسياسية من أجل وضع هذه التصنيفات الجديدة لا يقع ضمن اختصاص القضاء...[13].

وفي نفس القضية المرفوعة إلى المحكمة العليا، جاء التعبير عن وجهة نظر التصور الحر في مرافعة القاضي المعارض للقرار، التي أهملت الحجة أعلاه، والتي قابلتها بشرحٍ مستفيض للمظالم والأعباء التي لحقت بفئاتٍ

معيّنة، كبرهان على ضرورة تعويض هذه الفئات بسياسات تفضيلية من أجل تحقيق المساواة في فُرَص وآمال كلّ فرد مَن أفراد المجتمع[14]. فمَن الواضح أنّه لا يوجد نقاط تقاطع فيما يذهب إليه كلّ من التصورَين، وكلّ تصور يذهب في تحليله إلى اتّجاهٍ مغاير للتصور الآخر.

## السببية (Causation)

لكي تكون المساواة مسألة نقاش وانقسام فيما بين التصورَين، يشترط أولاً وجود تفاوت أو لامساواة. لذا نجد أنّ الاختلاف فيما بين التصورَين، المقيّد والحر، ينسحب أيضاً على تفسير كلّ تصور للأسباب المؤدّية إلى بقاء واستمرار اللامساواة، فالعديد من الأنصار الرئيسيّين للتصور المقيّد لا يتطرقون على الإطلاق إلى نتائج هذه الأسباب، بينما يعتبرها عددٌ كبير من مناصري التصور الحر مسألة مركزية على الصعيدَين الفكري والأخلاقي.

ولم تكن مسألة تحديد أسباب بقاء واستمرار النتائج اللامتساوية المسألة الوحيدة التي حازت على اهتمامٍ واسعٍ ومديد من قبَل التصورالحر، بل تعدتها إلى قياس وإبراز حجم التفاوتات الناجمة عن هذه النتائج اللامتساوية. فنبّه "غودوين" إلى أنّ التفاوت السائد فيما بين الأفراد على مستوى الممتلكات أصبح "كبيراً لدرجة الخطر"[15]. ولفت "جورج برنارد شو" إلى مسألة التفاوت في المداخيل، فاعتبر أنّ حصول فرد ما على أجرٍ يفوق أجر الفرد الآخر بثلاثة أضعاف "أمر منافٍ للأخلاق"[16]. فضلاً عن أنّ الأمر الأساسي لا يكمن فقط في فداحة النتائج اللامتساوية بل أيضاً في المصدر الرئيسي لها، وبحسب "جورج برنارد شو"، "لقد أصبح مالكو الأراضي فاحشي الثراء، إذ يحصل الواحد منهم يومياً، ومن دون القيام بأيّ عمل، على أكثر ممّا تجنيه أيّ واحدةٍ من النساء العاملات خلال ستين عاماً من العمل الشاق"[17]. وعمّم أصحاب التصور الحرّ هذا التحليل على فئة الرأسماليّين، الذين، بحسب هذا التصور، يراكمون ثرواتهم بذات الطريقة المتّبعة من أصحاب

الأملاك، وبالتالي فالربح الذي يجنيه الرأسماليّون ناتج ببساطة من " المغالاة في تثمين منتجاتهم "[18].

ولا ينحصر الموضوع في مسألة كون البعض يمتلك القليل والبعض الآخر يمتلك الكثير، بل يتداخل مع هذا الواقع عنصر السبب والنتيجة. وبحسب القناعة السائدة لدى التصور الحر منذ قرونٍ عدّة: إذا كان البعض يملك القليل، فبسبب أنّ البعض الآخر يمتلك الكثير، أو بكلامٍ آخر، لأنّ الغني أخذ الحصة التي يمتلكها من الفقير بطريقةٍ أو بأخرى. فبحسب " غودوين "، يتكوّن الثراء الفاحش عند بعض الأفراد عن طريق " تجريد غيرهم من وسائل العيش الهانئ والمحترم "[19]. ومثل هذا التحليل لم يطبّقه التصور الحر على المسائل الداخلية فحسب بل أيضاً على السياسات الخارجية، فقد شبّه " شو " بريطانيا الاستعمارية بـ" الطفيليات التي تعيش على حساب العمال الأجانب "[20]. ولهذه الأسباب كلّها، أصبحت مهمة تصحيح مثل هذا الاستغلال أمراً هاماً وضرورياً بالنسبة لأتباع التصور الحر.

ففي التصور الحر، لا ينحصر موضوع الأخذ من غير وجه حقّ في الاختلال في العلاقات فيما بين ربّ العمل والعامل، أو فيما بين المؤسسات المنتجة وعامة المستهلكين، أو فيما بين الإمبريالية المستعمرة والمناطق المستعمَرة، بل يتعداه إلى أبعد من ذلك. فبحسب " إدوارد بيلّامي Edward Bellamy "، عندما لا يشارك العاجزون عن العمل – " أي أولئك الذين لديهم فضائل أقل من حيث القوة الجسدية والقدرة العقلية " – بالكامل في ثمار المجتمع، فهم لا يُحرمون فقط من تعاطف المجتمع معهم، بل يُسلبون حقوقهم المشروعة أيضاً، إذ إنّ ما يجعل الرخاء الحديث ممكناً يأتي بمعظمه من جهود الأجيال الماضية:

> كيف أصبحتم مالكين لكلّ هذه المعرفة، ولكلّ هذه الآلات، التي لا يمثل ما تنتجونه سوى جزء واحد من قيمتها؟ ألم ترثوا كلّ هذا؟ ألم يكن إخوانكم التعساء الحظ والمعوّقون، الذين

رميتموهم خارج مجتمعكم، شركاء لكم في هذا الإرث؟ ألم تسلبوهم عندما رميتموهم بعيداً مع الفتات التي لا حاجة لكم بها، بينما كانوا يستحقون أن يجلسوا إلى المائدة مع بقية الورثة؟ وألم تضيفوا الإهانة إلى السرقة عندما سمّيتم الفتات الذي ألقيتموه لهم إحساناً؟[21].

فمسألة استفحال الحرمان المادي بتأثير من الاستهدافات التي تزيد من الآلام النفسية عند المحرومين لطالما تكررت في التصور الحر. ومما ورد على لسان "غودوين" في القرن الثامن عشر:

إنّ الإنسان قادر على تحمّل أقصى أنواع المشقات بكلّ طيبة خاطر، عندما يسود نوع من المشاركة العادلة في تحمّل هذه المشقات، وعندما يتم تجنب إهانته بمظاهر من القساوة وعدم الاكتراث من قبَل الآخر الذي لا يتميز عنه بأيّ شيء لكي يستحق كلّ هذه الفرص الأفضل. غير أنّ هذه المشقات تصبح أمراً لا يطاق ويزداد الشعور بالبؤس والظلم، عندما تصبح الامتيازات التي ينعم بها الآخر جلية أمام أعينه، وعندما يكون في جهادٍ مستمر ومستحيل لتأمين أبسط وسائل العيش له ولعائلته، ليجد أنّ الآخر يستمتع بثمار أعماله[22].

غير أنّ التنبه إلى حالات التفاوت والاشمئزاز منها، لم يقتصر على أتباع التصور الحر، بل نجد ردود فعل مشابهة عند كلٍّ من "آدم سميث" في القرن الثامن عشر و"ميلتون فريدمان" في القرن العشرين[23]، وبحسب "فريدمان":

في كلّ أنحاء العالم يوجد حالات مقززة من عدم المساواة في الدخل والثروة. فهي مؤذية لمشاعر الغالبية في العالم، وقلة هم الذين لا ينفعلون إزاء التباين بين الرفاهية والترف الذي ينعم به البعض والفقر المدقع الذي يعاني منه البعض الآخر[24].

وقد أقدم كلٌّ من "سميث" و "فريدمان" (وغيرهما من أتباع التصور المقيّد) على تعديل برامج متنوعة من أجل مساعدة الفقراء[25]، غير أنّه لم يكن أيٌّ منهم على استعداد لإجراء تغييرات جوهرية في آليات المجتمع أملاً بتحقيق مساواة أكبر. فالتصور المبني على خيارات مقيّدة والتحسب من المخاطر الكامنة في الآليات البديلة يحصر نطاق التدخل والمعالجة ويحدّده. فضلاً عن أنّ التصور المقيّد لم يعتبر أنّ حالات عدم التكافؤ هي نتاج نظام اجتماعي معيّن، فـ"فريدمان" رأى أنّ النظام الاجتماعي يخفّف من حدّة هذه الحالات ولا يفاقمها، واعتبر التصور المقيّد أنّ اللامساواة هي كالبلاء العام الذي تعاني منه كلّ الأنظمة، وبنسبةٍ أشدّ وأسوأ في الأنظمة التي لا تتّصف بالنظام الحر. فبحسب "فريدمان": "حيثما سُمح للاقتصاد الحر بأن يعمل، وحيثما ساد أيّ شيءٍ قريب من التكافؤ في الفرص، تمكن الإنسان العادي من بلوغ مستويات عيش لم يكن يحلم بها من قبل"[26]. ورأى "فريدمان" أنّ الوفرة المادية التي تحققت في الدول الرأسمالية أدّت إلى خلق الثروات هنا وهناك، فكان المستفيدون الرئيسيّون من هذه الثروات الأشخاص العاديّين أكثر من الأشخاص الأغنياء. وجلبت الاختراعات التكنولوجية الحديثة القليل من التحسينات على ما كانت تنعم به الخاصة في الماضي، غير أنّها أحدثت ثورة في حياة العامة:

> التطور الذي طرأ على التمديدات الصحية كان سوف يكون قليل الفائدة للأثرياء في عصر اليونانيّين القدماء، فالخدم كانوا ينقلون الماء كما تنقله أنابيب المياه. والأمر نفسه ينطبق على التلفزيون والراديو - فنبلاء روما كان بإمكانهم الاستماع إلى أشهر الموسيقيّين والممثلين في منازلهم، وكان بإمكانهم إضافة أكبر الفنانين إلى حاشيتهم. الألبسة الجاهزة ومحلات السوبرماركت - كلّ هذه وغيرها من التطورات الحديثة كانت ستضفي القليل على حياة هؤلاء. من الممكن أنّهم كانوا

> سيرحبون بالتحسينات في مجالَي النقل والطباعة، لكن ليس بالنسبة لكلّ ما تبقى. لذا يمكن القول أنّ الإنجازات العظيمة التي حققتها الرأسمالية الغربية قد صبّت بشكلٍ رئيسي لمصلحة الأفراد العاديّين[27].

بالنسبة لـ"فريدمان" ولغيره من أتباع التصور المقيّد، النتيجة المحصّلة من الاعتماد على الخصائص البنيوية للاقتصاد التنافسي للقضاء على حالات "الاستغلال"، تكون أضمن وأكثر فاعلية ممّا لو تمّ اللجوء في حلّ هذه القضية إلى التدخل المقصود للقادة السياسيّين في الآليات الاقتصادية المعقدة والتي يتعذر عليهم فهمها. والخطر لا يتمثل فقط بالنتائج العكسية لتدخلهم المباشر في الاقتصاد، بل أكثر من ذلك في العواقب الوخيمة التي قد تنتج من تقوية السلطة السياسية على حساب السلطات الأخرى. باختصار، يعتبر أتباع التصور المقيّد أنّ محاولات تسوية النتائج الاقتصادية أدّت إلى اختلالات أعمق - وأكثر خطورةً - في اللامساواة في السلطة السياسية. هذا الموضوع مثّل الفكرة المركزية في مؤلّف "حايك" "الطريق نحو العبودية *The Road to Serfdom*"، حيث اعتبر "حايك" أنّ هدف الديمقراطية الاشتراكية في الجمع فيما بين الحرية والمساواة في المداخيل أمر "غير قابل للتحقيق" كنتيجة[28]، فضلاً عن أنّه كتغييرٍ في الآليات، يتّسم بخطورة كبيرة، كونه يؤدي إلى نظامٍ استبدادي.

والمقصود هنا ليس اتّهام الاشتراكيّين الديمقراطيّين بالتخطيط لقيام نظامٍ مستبد، بل العكس. فمعظم الاشتراكيّين الديمقراطيّين، بحسب "حايك"، يتّصفون بالميول الإنسانية وبالوداعة، فتنقصهم "الجسارة" المطلوبة لتحقيق أهدافهم الاجتماعية[29]، وبذلك يمهدون الطريق لآخرين - من مثل الفاشيّين والشيوعيّين - للقضاء التام على الحريات العامة، بعد تخريبهم وقضائهم التام على مبادئ المساواة أمام القانون والحدّ من السلطات السياسية في سعيهم وراء "سراب العدالة الاجتماعية"[30].

وفي هذا، كما في المسائل الأخرى، ما يتم وصفه من قبَل أتباع التصور الحر بالأهداف (العدالة) الواجب تحقيقها، يصفه أتباع التصور المقيّد بالمحرِّضات (على خرق المبادئ والقضاء على الحريات العامة) الناتجة من طريق التدخل المقصود في آليات الحكم والمجتمع.

فبحسب "حايك"، قضية استحالة الشفاء من اللامساواة متلازمة مع محدودية المعرفة لدى الإنسان التي لا مفرّ منها ولا دواء لها، الأمر الذي يقضي بضرورة اتّباع القواعد العامة[31]. فالقواعد العامة الراعية لآليات عمل المجتمع غير قابلة لأن تكون أداةً سهلة تتحول بحسب ما يقرره بصراحة أيّ فردٍ أو أيّة مجموعة من الأفراد من أهداف ونتائج. فالذين "يفترضون بأنّ المجتمع يتّصف بصفات البشر"[32] يسلّمون بوجود نيّة محدّدة، وأهداف، ومسؤوليات أخلاقية لدى المجتمع، في حين أنّ ما هو موجود هو عبارة عن تطور متسلسل ومتتابع - "والتفاصيل الناتجة من هذا التطور التلقائي لا تنطبق عليها أوصاف من مثل العدالة أو عدم الإنصاف"[33]. أمّا الحكومات، بصفتها كياناً أنشئ عن طريق المشاورات وبقصدٍ ما، فيمكنها العمل بقصدٍ وأهداف معيّنة وبالتالي يمكننا محاسبتها على أعمالها، غير أنّ هذا الأمر لا يمكن أن يُطبّق على المجتمع[34]. علماً أنّ الحكومة، بصفتها جهازاً يتألف من عددٍ محدود من صنّاع القرار، لا يسعها امتلاك كافة المعارف المتوفرة في المجتمع الذي تحكمه، أو أيّة معرفة تقارب هذه السعة من المعارف، وبالتالي فهي تفتقر إلى المعرفة الكلّية التي تمكّنها من التحكم بالنتائج فتصف الطريقة الفضلى للنتائج العادلة والمنصفة. فضلاً عن أنّ "المجتمع الذي يتألف من أفراد على علمٍ ودراية بجميع المعارف" لا حاجة له إلى ابتكار الآليات المؤدية إلى إحلال العدل والمساواة!!. من الممكن فرض "العدالة الاجتماعية" بالمعنى الذي يقول به التصور الحر أو من الممكن التوافق عليها في مثل هذه المجتمعات الافتراضية، حيث سلّم "حايك" بالأمر بشرط "أن يجري الحكم على كلّ عمل على أنّه الوسيلة لتحقيق نتائج ندرك سلفاً

تبعاتها" [35]. غير أنّ التصور المقيّد للمعرفة البشرية لا يعترف بوجود مثل هذه القدرة (المعرفة المسبقة لوقع النتائج) لدى المجتمع، لكي تصبح المعايير الأخلاقية المناسبة لذلك المجتمع موضوعاً يستأهل المناقشة. وبالتالي فإنّ المبادئ الأخلاقية التي يصر عليها أتباع التصور الحر تصبح مرفوضة من التصور المقيّد، ليس لكونها خاطئة، بل لكونها غير مؤثرة في الخيارات الاجتماعية المتاحة في الواقع، ولكونها في الوقت نفسه تشكل خطراً من ناحية وصولها إلى مركزية في السلطة والقرار عن طريق المتابعة لمثل هذه المُثُل العليا.

فبحسب "حايك"، لمّا كان "مبهماً وغير واقعي" أن يُطلب تحقيق العدالة الاجتماعية عبر الآليات التي لا قدرة لنا على التحكم بنتائجها، فهذا يعني أنّ الطلب هو فعلياً الاستعاضة عن الآليات المرعية بآليات مختلفة للغاية [36]. ومما يعني أيضاً أنّ الجانب الأخلاقي، الدافع الرئيسي لعملية التبديل في الآليات، يصبح ثانوياً ولا يكون إلاّ واحدةً من المزايا النسبية التي تتمتع بها كلٌّ من هذه البدائل. وهنا تساءل "حايك" "عن مدى أخلاقية الممارسات التي تفرض إخضاع الأفراد لسلطة الإدارة والتوجيه بهدف الحرص والتأكد من أنّ النتائج التي سيجنيها هؤلاء الأفراد ستكون عادلة أم غير عادلة" [37].

باختصار، التصور المقيّد لا يقدّم المبرّرات لديمومة عدم المساواة، ولا يدافع عن أيّ نظامٍ معيّن على أساس أنّه يؤدي إلى نتائج اقتصادية أو اجتماعية عادلة. فبحسب "حايك"، "لا بدّ أن يؤدّي نسق آلية السوق في توزيع الفوائد والأعباء إلى حالاتٍ عدّة تُعتبر على درجة كبيرة من عدم الإنصاف، ولذلك الاعتبار شرط أساسي ألا وهو أن تكون النتيجة النهائية لآلية السوق قد تأثرت بتمييز مقصود لمجموعاتٍ معيّنة بمنَحٍ وتسهيلات حُجبت عن غيرهم من أفراد المجتمع" [38]. إذ إنّ آليات السوق مبرّرة أخلاقياً، بحسب التصور المقيّد، بما ينجم عنها من حالةٍ من الازدهار العام في المجتمع وسواد الحرية فيه.

ولا ينحصر الخلاف فيما بين التصورَين فقط بمسألة وجود وديمومة حالات من عدم المساواة ومدى تأثيرها على الحياة العامة، بل يتعلق أيضاً بتحديد مدى استحقاق الأفراد لكلّ التمييزات التي تؤدّي إلى عدم التكافؤ فيما بين أفراد المجتمع. وهذا الخلاف، شأنه شأن المواضيع الأخرى، يعود إلى قرونٍ عدّة؛ ففي القرن الثامن عشر، كتب "غودوين" عن "طبقاتٍ عدّة من الأفراد، التي بالرغم من ثرائها، إلاّ أنّها تفتقر إلى الذكاء والمواهب الفكرية اللامعة وكذلك إلى الفضائل الأخلاقية السامية"[39]. فأصحاب الحظوة وأصحاب السلطة من الأغنياء سرعان ما يتحولون إلى أشخاص "غير مبالين بالآخرين من بني جنسهم، ومتحجرين تّجاه معاناتهم وعذاباتهم"[40]. ومن هو الملك؟ "ما هو إلاّ شخص عادي فانٍ، يتفوق عليه الكثيرون ويتساوى معه الأكثر في كلّ شرطٍ من شروط القوة أو القدرة أو الفضيلة"[41]. وبحسب "غودوين"، "يمكن أن تتوّج أكاليل الزهور والتيجان رؤوس أناسٍ غير جديرين بها وأن توضع على رؤوس المرتزقة والمتآمرين"[42]. وفي هذه الملاحظات، لم يستهدف "غودوين" اللامساواة بحدّ ذاتها، بل استهدف على وجه التحديد "الميّزات غير المستحَقة"[43]. وقد عبّر أصحاب التصور الحر عن هذه المسألة بصورٍ متنوعة، حتى استحقت أن تكون الصفة الأبرز في مؤلّفاتهم. ففي القرن العشرين، اعتبر "جورج برنارد شو" أنّ "الثروات الضخمة تُصنع من دون أدنى جدارة"[44]، وبيّن أنّ هذه الملاحظة لا تأتي من الفقراء فقط، بل من الكثير من الأشخاص ذوي الثقافة العالية الذين "يرون أنّ أصحاب الأعمال الناجحين في أعمالهم يجنون مداخيل أكبر بكثير من مداخيلهم، مع أنّ أصحاب الأعمال أقل منهم، إن في المعرفة، أو في الذكاء والموهبة، أو في قوة الشخصية وروح الجماعة"[45].

غير أنّ تركيز أصحاب التصور الحر على كون العديد من المكافآت غير مستحق، لا يقابله أنّ أصحاب التصور المقيّد يفترضون بأنّ هذه المكافآت قد استحقها أصحابها. فتبريرات الاستحقاق للمكافآت لطالما كانت الاستثناء لا

القاعدة في التصور المقيّد، واقتصرت على مناصرين للتصور المقيّد من الصف الثاني، ومنهم على سبيل المثال، "صموئيل سمايلز Samuel Smiles"، و"هوراشيو ألغر Horatio Alger"، والداروينيّين الاشتراكيّين مثل "وليام غراهام سومنر William Graham Sumner" - أي كلّ الذين خالفهم "حايك"، ولم يقم أيّ اعتبار لتصوراتهم[46]. ولم يكن "حايك" الوحيد الذي لاحظ أنّ العديد من المكافآت لا تكون بالضرورة مستحَقة من قبَل الحائزين عليها، بل جاء ذلك على لسان العديد من الشخصيات الرائدة في التصور المقيّد ولقرون عديدة. فالمبرّرات والاعتبارات الأخلاقية في التصور المقيّد تنطبق على الآليات الناظمة للمجتمع، لا على الأفراد أو الطبقات المشاركة في تطوير هذه الآلية. ومنذ البدء، أقرّ أصحاب التصور المقيّد "بأنّه ليس بالإمكان تجنب إمكانية صعود ونجاح بعض الأرذال وإخفاق بعض أصحاب الجدارة"، كما أقرّوا بأنّ المكافآت على الأعمال "تستند في جزءٍ منها إلى الجدارة والإنجازات، غير أنّ جزءاً آخر يعتمد على الحظ والصُّدَف البحتة"[47]. فنرى في ذلك نوعاً من التسوية التي يقبل بها أتباع التصور المقيّد لأنّ لديهم قناعة كاملة بعدم وجود أيّ حلٍّ آخر. غير أنّ أصحاب التصور الحر لا يشاركونهم هذه القناعة، وبالتالي فهم يعتبرون أنّ القبول بحالات عدم المساواة المعروفة والظاهرة أمرٌ كريه لا يمكن التغاضي عنه.

نرى أنّ التصورَين وصلا إلى استنتاجاتٍ أخلاقية على درجةٍ كبيرة من الاختلاف ليس بسبب انطلاقهم من مبادئ أخلاقية مختلفة في الجوهر، بل بالأحرى بسبب اختلافهم الجذري في التحليل للأسباب والنتائج. والتباين فيما بين التصورَين أتى بالدرجة الأولى من تحديدٍ مختلف للأسبابِ المؤدّية إلى معضلة عدم المساواة، بالإضافة إلى التباين على مستوى الخيارات المتاحة لمعالجة هذه المعضلة. فكلٌّ من "آدم سميث" و"وليام غودوين" كانا يتأذيان من سمات الغطرسة والتجبر لدى الذين كانوا يتمتعون بالثروة والسلطة في القرن الثامن عشر، وكذلك الأمر بالنسبة لكلٍّ من "رونالد

دواركين" و "ميلتون فريدمان" تجاه التفاوت في المستوى المعيشي للأفراد في القرن العشرين[48]. غير أنّ الخلاف فيما بين التصورَين يقع على مستوى التبعات، أي على مستوى التساؤلات التالية: ما العمل؟، بأيّة كلفة؟، وبأيّة مخاطر؟.

يوافق كلّ من التصورَين على أنّ الآليات المتساوية بوسعها أن تؤدّي إلى نتائج غير متساوية، كما يوافق كلّ من التصورَين على أنّ النتائج لا تتساوى إلاّ عبر التدخل في عمل الآليات وجعلها مميّزة لأفراد أو مجموعات معيّنة دون غيرهم من الأفراد. والخلاف هنا يكمن في أنّ الأولوية لدى أتباع التصور المقيّد هي للتساوي في الآليات، بينما الأولوية في التصور الحر هي للتساوي في النتائج – وهذا الأمر يعكس بدوره الخلاف في تقدير كلٍّ منهما لقدرات البشر الأخلاقية والعقلية على تحديد الأهداف المناسبة للمجتمع وعلى إدراك البشر لكافة تبعات قراراتهم.

ومن الأمثلة على هذه التقديرات المتغايرة، نذكر الخلاف حول التشريعات الخاصة بتقديم الدعم لمجموعات معيّنة من المجتمع بغرض تمكينها من بلوغ النتائج القريبة إلى حدٍّ ما من نتائج الفئات الأوفر حظاً، وهذا الخلاف يُعتبر من الصدامات المعاصرة الأشدّ فيما بين التصورَين في دولٍ مختلفة حول العالم. ومع أنّ هذه المسألة المحددة برزت حديثاً، بالمعنى الزمني، غير أنّها تعكس تناقضاً في الرؤى والتصورات يعود إلى قرونٍ عدّة.

كما يبرز الخلاف فيما بين التصورَين في تحديد كلٍّ منهما للعلاقة فيما بين المساواة والحرية. في التصور الحر، لا يوجد أيّ تضارب فيما بين المساواة والحرية، فهما من وجهة نظر هذا التصور، تطبيقان توأمان لمبادئ متشابهة، توجز في بعض الأحيان بمصطلحات من مثل "الديمقراطية السياسية" و "الديمقراطية الاقتصادية". على مستوى النتائج، من الواضح أنّ هذا التحليل صحيح، إذ إنّ التساوي فيما بين الناس يُعتبر هدفاً أساسياً ومركزياً لكلٍّ من الحرية والمساواة. أمّا على مستوى الآليات، فإنّ الأمر ليس

بهذا الوضوح. فالتصور المقيّد الذي يركّز على مسألة الآليات، يرى تضارباً كبيراً بين إعطاء الأفراد الحرية في أن يعملوا ما يرونه مناسباً، وبين سنّ التشريعات وإقامة المشاريع الهادفة إلى إحداث نتائج متساوية لدى كلّ أفراد المجتمع. كما أنّ التصور المقيّد يرى أنّه لا يوجد أيّة إمكانية في الإبقاء على الهدفَين في الوقت نفسه، من مثل أن نتخيل أنّه بإمكاننا توجيه العملية الاقتصادية لكي تأتي النتائج متساوية والإبقاء على الحرية في المجالات الأخرى في الوقت نفسه[49].

## أنماط من المساواة وعدم المساواة

لو كان كلّ الناس متساوين في الإمكانات المكتسبة ولو كانوا مجمعين على نفس القيَم والأهداف، كان يمكن للمساواة في الآليات أن تؤدّي إلى نتائج متساوية، فتحوز على رضى أصحاب التصورَين، غير أنّ كلاً من التصورَين لا يعتقد بوجود مثل هذه الحالة. كما يعتقد البعض من كلا الفريقَين أنّ الإمكانات الفطرية متساوية بعض الشيء فيما بين الأفراد ولا تختلف كثيراً فيما بين المجموعات من الأفراد، إلاّ أنّ هذا الأمر لا يكفي في التوفيق فيما بين التصورَين، لأنّ النتائج لا تتحدد بحسب الإمكانات الفطرية بل بحسب التطبيق العملي للإمكانات البشرية المكتسبة.

لم يؤمن أحد بالمساواة في الإمكانات الفطرية لدى البشر أكثر من "آدم سميث"، فقد لاحظ بأنّ التباينات فيما بين البشر هي أقل ممّا هي عند فئة الكلاب[50]، وأنّ الفرق فيما بين الفيلسوف والحمّال هو نتيجة التربية[51]، ونبذ واستنكر العقيدة القائلة بأنّ الأميركيّين البيض يتفوقون على السود الذين عوملوا معاملة الرقيق[52]. ومع كل ذلك، فإنّ مسألة عدم المساواة الاجتماعية من حيث الثروة والمركز الاجتماعي والتي برزت لدى أصحاب التصور الحر متصدرةً اهتماماتهم الفكرية، لم تكن ذات أهمية في تصور "سميث" المقيّد للإنسان في المجتمع. وقد عارض "سميث" الرق

والعبودية كآلية على المستويَين الأخلاقي والاقتصادي[53]، غير انّ النتائج الاجتماعية العامة كالتباين في الدخل والمركز الاجتاعي لم تُعتبر على درجة من الأهمية بحيث يصح تجاوز وإلغاء الهدف من الآليات في تحقيق حرية العمل المدني والاقتصادي.

ولم يكن "سميث" متحيّزاً للأغنياء والمتنفذين، وقد سبق أن أشرنا في الفصل الثاني من هذا الكتاب إلى الاحترام القليل الذي كان يكنّه "سميث" لفئة رجال الأعمال، كما أنّه لطالما نبّه من أنّ العبادة الحمقاء التي يبديها العامة تّجاه الطبقة الأرستقراطية، أو تّجاه ملوكهم، أو تّجاه أصحاب الثروات والمتنفذين بشكلٍ عام[54]، توصلهم إلى درجة التطبع برذائل هذه الطبقات[55]، فيصبح هذا التأثير النفسي الهائل والجامح والذي يقبل به العامة كما لو كان من طبيعة الأشياء، أداة في أيديهم لكي يزدروا إخوانهم من ذات الطبقة التي ينتمون إليها[56]. وقد ذكر باحث معروف في إحدى المناسبات أنّه يمكن استخلاص عدد من المرافعات في الدفاع عن الاشتراكية من أقوال وملاحظات "آدم سميث"[57]، غير أنّ تصور "سميث" المقيّد للإنسان والمجتمع أدّى به إلى أن يسير في الاتّجاه المعاكس - أي إلى رأسمالية "عدم التدخل - *Laissez-faire*".

ولم يكن هذا الاعتقاد بالمساواة في الحقوق والواجبات فيما بين البشر على كافة الصعد الاجتماعية والسياسية والاقتصادية مقتصراً على "سميث" من دون غيره من أصحاب التصور المقيّد. فعلى سبيل المثال، نورد فيما يلي ما ورد على لسان "ألكسندر هاملتون" فيما يخصّ المستوى الأخلاقي للمجموعات المختلفة:

> لم تثبُت لنا عن طريق أيّ اختبار، من أيّ نوعٍ كان، الفرضية التي تقول بأنّه يوجد فضائل أكبر لدى طبقة معيّنة دون غيرها من الطبقات. فلنبحث عن الفضيلة لدى الأغنياء والفقراء في مجتمعاتنا، ولدى فئات المتعلمين والجهلة، لدى مَن من هذه

> الفئات تسود الفضيلة؟ الفرق فيما بين هذه الطبقات موجود بالفعل، لكنّه ليس بالنسبة إلى كمية الرذائل، بل بالنسبة لنوع الرذائل، التي تتشارك بها كلّ الطبقات دون استثناء. . . . [58].

أمّا بالنسبة لأصحاب التصور الحر، عندما نقول أنّ البشر متساوون بالفطرة، غير أنّه يوجد تفاوتات واسعة فيما بينهم في النتائج الاقتصادية والاجتماعية، وأنّ أصحاب الامتيازات يعتبرون هذه الامتيازات من المسلّمات، وأنّ اليسير من هذه الامتيازات يعود إلى البعض المتبقي عن طريق الإحسان المذل، كلّ هذا يعني للتصور الحر أنّ هذا المجتمع القائم غير عادل بشكلٍ لا يطاق وأنّه لا بدّ من تغييره من جذوره. والبعض منهم يصل إلى القول بأنّ عليه تغيير كلّ النظام "مهما كان الثمن" أو "بأيّة وسيلةٍ ممكنة"، أو في أضعف الأحوال، الواجب يقتضي زيادة الحراك الاجتماعي ليتمكن الضعفاء من الارتقاء إلى صف الأقوياء. فبينما لم يتوصل "سميث" إلى أيٍّ من هذه الاستنتاجات، نذكر في المقابل "وليام غودوين" كمثال على التصور الحر، الذي رغم أنّه توافق بشكلٍ كامل مع "سميث" بشأن المساواة فيما بين البشر في الملكات الفطرية[59]، وفي مسألة التفاوت فيما بينهم في الثروات والمكانة الاجتماعية[60]، وفي مسألة التصلب والافتقار إلى الحسّ الاجتماعي لدى أصحاب الامتيازات[61]، إلاّ أنّ "غودوين" وصل إلى استنتاجات معاكسة لاستنتاجات "سميث"، وقال بوجوب التغيير الجذري (من غير أن يدعو إلى اللجوء إلى أيّ نوعٍ من أنواع العنف، إنّما بالوسائل السلمية البحتة)[62]. الفارق فيما بين "سميث" و"غودوين" الذي أدّى بهما إلى استنتاجاتٍ متباينة يعود إلى التمايز في تصورات كلٍّ منهما للإنسان وللتبعات الاجتماعية.

العديد من أصحاب التصور الحر من الذين لديهم معارضة حادة لمسألة عدم التكافؤ في النتائج فيما بين البشر، يفترضون أنّ من يناوئهم في تصوراتهم لا بدّ من أن يكون مستحسناً لعدم المساواة في النتائج، إمّا لأسبابٍ فلسفية أو

بسبب المصالح الشخصية الضيّقة. غير أنّه في الواقع، هذه المسألة لا تشكّل الأساس بالنسبة لأصحاب التصور المقيّد، فهم لا يأبهون إلاّ بدرجةٍ ثانوية جداً فيما لو كانت النتائج متساوية أو غير متساوية، وما يشكّل لهم مادة حماسة وشغف يبحثون عنه في آليات المجتمع (من مثل حرية الاختيار، و"حكم القانون"، . . .). بل قد يكون لهم مواقف مؤيدة لترقي المنبوذين (untouchables) في التقاليد الهندية، أو مجموعة السود في الولايات المتحدة، أو أيّة مجموعة مماثلة في بلدانٍ أخرى - كما يمكن أن يكونوا قد جاهدوا في سبيل تحقيق مثل هذا التقدم بأنفسهم - غير أنّهم بالتأكيد مقاومون أشداء لكلّ محاولة قد يقوم بها أصحاب التصور الحر في تغيير الآليات للمساعدة في مثل هذا التقدم.

بينما الاعتقاد بالتساوي في القدرات لدى البشر موجود عند أصحاب كلٍّ من التصورَين، كذلك يسود في كلٍّ من التصورَين الاعتقاد باختلاف تلك القدرات اختلافاً شاسعاً بين الفئات الاجتماعية المختلفة. وجهة النظر التي تقول بأنّه يوجد اختلافات خُلُقية فيما بين الأعراق، أو الطبقات الاجتماعية، أو فيما بين الذكور والإناث على مستوى القدرات قد تكون الخلاصة التي تحتاج إلى تصورٍ مقيّد لقدرات الإنسان، لكنّ هذا الشرط الضروري غير كافٍ لتبرير تلك الخلاصة، فضلاً عن أنّ هذه الخلاصة مرفوضة من قبَل كثيرين من الذين يعتبرون أنّ القيود الأخلاقية والفكرية تنطبق على جميع الأفراد، من دون تمييز لأيّة مجموعة منهم. أمّا بالنسبة للقدرات المكتسبة، فهي غالباً ما يراها المؤمنون بالتصور الحر غير متساوية أكثر ممّا يعتبرها كذلك المؤمنون بالتصور المقيّد.

فكما سبق أن أشرنا في الفصل الثالث، يوجد في التصور الحر، تفاوت كبير في توزيع المعرفة والفهم التحليلي فيما بين البشر، وذلك ناتج من تعريفهم للمعرفة وللفهم التحليلي على أنّهما يخصّان علم البيان وقياس المنطق ممّا يجعلهما من حصة النخبة من المفكرين من دون غيرهم من

الناس. بينما بالنسبة للتصور المقيّد، تُفهم المعرفة والفهم التحليلي من زاوية ثقافة البشر، ممّا يزيد من انتشارهما بشكلٍ واسع، فالمنطق الذي يقول بالتطور الثقافي والبقاء للأفضل يقزّم المواهب المنطقية والبيانية التي تمتلكها نخبة المفكرين ويجعلها عديمة المعنى وعديمة الاعتبار. وهكذا اعتبر "هوبس Hobbes" الإنسان العادي أكثر مقدرة، في بعض جوانب الحياة، من الأعلى منه في السلّم الاجتماعي والمتفوق عليه من الناحية العلمية[63]. كما أنّ ادّعاءات الأخير بالتفوق الاجتماعي والعلمي تمّ التشكيك بها من قبَل "سميث" و"فريدمان" و"حايك". غير أنّ الهوّة الواسعة فيما بين القدرات الفكرية والأخلاقية الموجودة عند الرجل العادي وبين القدرات الخاصة بالنخبة من المفكرين هي التي طبعت التصور الحر بشكلٍ مستمر حتى أصبحت من تقاليده.

ففي عالم القرن الثامن عشر، حيث كان معظم الناس من الفلاحين، صرّح "غودوين" بأنّ "الفلاح يزحف عابراً الحياة، بشيءٍ من انعدام الحسّ المثير للاشمئزاز مثل الحلزونة"[64]. وشبّه "روسو" عامة الناس بـ"العاجزين الأغبياء والجبناء"[65]. وبحسب "كوندورسي"، "الجنس البشري ما زال يثير ما يشبه الثورة لدى الفيلسوف الذي ينظر في تاريخه"[66]. وفي القرن العشرين، أضاف "جورج برنارد شو" الطبقة العاملة إلى مجموعة الأشخاص "المقيتين" الذين "لا حقّ لهم في الحياة"، وممّا قاله: "لا بدّ أنني كنت سأصاب باليأس لو أنّني لم أعلم بأنّهم سيموتون جميعاً في الوقت الحاضر، وبأنّ لا حاجة لهم للبقاء على الكرة الأرضية، فما الداعي إلى استبدالهم بأناسٍ مثلهم؟"[67].

في الوقت الذي قدّم التصور الحر مبادئ المساواة على أنّها الاعتقاد بوجوب أن يتشارك الناس بعدالة أكبر في الفوائد المادية وغيرها من فوائد المجتمع، كان يميل إلى اعتبار أنّ القدرات المتوفرة لدى الناس غير متكافئة بدرجةٍ أكبر بكثير ممّا كان يعتقده التصور المقيّد. ومن بين الاقتصاديّين

المعاصرين الذين قدّموا الاقتراحات في سبيل إنقاذ دول العالم الثالث من الفقر، نذكر على سبيل المثال ("ب. ت. باور P.T. Bauer" و"ت. دبليو. شولتز T.W. Schultz") كممثلَين عن التصور المقيّد، فنجد أنّهما يصفان جماعات الفلاحين في العالم الثالث بالكنوز التي تحوي المهارات القيّمة، والقادرة على التكيّف مع الظروف الاقتصادية المتغيّرة بشكلٍ واسع، إذا ما أعتقتهم النخبة وأتاحت الفرص للتنافس الحر في الأسواق(68). بينما نرى أنّ الاقتصاديّين ذوي الميول اليسارية، من مثل "غونار ميردال Gunnar Myrdal" يصفون جماعات الفلاحين بالمتأخرين إلى درجة اليأس، ولا شيء يمكن أن ينقذهم من وضعهم هذا سوى التزام النخبة بذل الجهود لكي يتحقق الإنقاذ(69).

في تقديرهم للذكاء الكامن لدى البشر، تكون توقعات أتباع التصور الحر أكبر من تلك التي يتوقعها أتباع التصور المقيّد، أمّا عندما تتصل هذه التوقعات بالذكاء الفعلي المتوفر حالياً لأبناء البشر، فيميل أصحاب التصور الحر إلى خفض المعدل المتوسط وإلى زيادة معدل التفاوت للذكاء. وهذه الزيادة في معدل التفاوت هي التي يبني عليها التصور الحر المنطق الذي يقول بضرورة أخذ القرارات عن طريق وكلاء، سواء في التخطيط المركزي للاقتصاد من قبَل الحكومات، أو في النشاط القضائي غير الملتزم بالاتّباع الحرفي لما تمليه القوانين المكتوبة، أو في الجهود المنظّمة للمؤسسات الدولية في المراقبة والحدّ من التزايد السكاني الكبير، أو حتى في التحكم بما تحتويه البحار من موارد طبيعية. ولهذه القاعدة استثناءات في كلٍّ من التصورَين، فبالنسبة للتصور الحر نذكر على سبيل المثال، عدداً من قادة الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر، و"في. آي. لينين V. I. Lenin" في العصر الحديث، ممّن مجّدوا عامة الناس وأثنوا عليهم. غير أنّنا لا نستطيع أن نعتدّ بما تقوله البيانات الجماهيرية لأصحاب السلطة أو للذين يطمحون إلى مناصب في السلطة كونها الدليل الحاسم على ما يعتقده هؤلاء الأشخاص.

في المقابل، الاستثناء في التصور المقيّد، يتمثل باندفاعة "بورك" الشهيرة ضد الثورة الفرنسية وتصويره لمؤيديها على أنّهم "جموعٌ من الخنازير"، وهذه الملاحظة الغريبة عن فكر "بورك"(70)، لا تمثل أبداً التصور المقيّد الذي كان ينتمي إلى صفوفه.

غير أنّ الأهم من كلّ الاستثناءات التي ذكرناها هو المنطق المعتمد من قبَل كلّ تصور والدال على الاتّجاه العام الذي يأخذه كلّ منهما. فباستثناء فئة المجاهرين بصراحة بعنصريتهم أو فئة الداروينيّين الاشتراكيّين، لم يجد أتباع التصور المقيّد أيّ سببٍ يدعوهم إلى توقع تفاوتات كبيرة في القدرات البشرية، فهذا التوقع هو النتيجة المنطقية للتصور الذي يقول بأنّ المعرفة والفهم التحليلي متوفران لدى الخاصة القليلة العدد دون غيرهم من عامة الناس، الأمر الذي لم ينطلق منه أصحاب التصور المقيّد. في المقابل، لا شيء يدعونا للتشكيك في صدق نيات أصحاب التصور الحر عندما نجد أنّ تحقيق الرخاء العام لكافة الناس هو في المركز الأول من اهتماماتهم، غير أنّ منطق الفرضيات التي انطلقوا منها قادهم إلى الاستنتاج الذي يقول بأنّ هذا الرخاء لا يمكن أن يتحقق إلاّ بواسطة القيادة والالتزام من قبَل النخبة، ولم تكن هذه النتيجة التي توصلوا إليها مجرد تعسف في الرأي بل النتيجة المنطقية للفرضيات التي بنوا عليها استنتاجاتهم.

أيٌّ من التصورَين يعبّر أكثر عن تصورٍ صحيح للمساواة؟ الجواب يعتمد على ما يتم اعتباره المعيار الأبرز في تحديدنا لمفهوم المساواة. في التصور المقيّد، المعيار الأهم في المساواة هو كون النخبة والعامة تتعادلان بالقدرات الفكرية والأخلاقية، بينما المعيار الأبرز في التصور الحر يتمثل في الوصول إلى التساوي في الحقوق في الحصول على حصصٍ متساوية من المنافع التي تتوفر في المجتمع.

## الخلاصة والدلالات

العلامة الفارقة فيما بين التصور المقيّد والتصور الحر ليست في نظرة كلٍّ منهما للإنسان بما هو عليه الآن، بل تكمن في نظرتهما المختلفة إلى ما يمكن أن يكون عليه الإنسان في المستقبل. إذ إنّ نظرة التصور الحر إلى الإنسان العادي كما هو عليه الآن لا تتّسم بتفاؤلٍ أكبر ممّا هي لدى التصور المقيّد، والدعوات القائلة بتجريد فئة الناس العاديّين من القدرات جاءت على لسان أنصار التصور الحر من "غودوين" في القرن الثامن عشر إلى "جورج برنارد شو" في القرن العشرين، بالتزامن مع حثّهم على ضرورة العمل على إحلال المساواة الاقتصادية الكاملة والشاملة فيما بين البشر. فواحدة من الحجج التي بُنيت عليها الدعوة إلى إحلال المساواة الكاملة فيما بين البشر على المستوى المادي، كانت أنّها ستؤدي إلى تمكين العامة من تحسين ما هم عليه، فضلاً عن تمكينهم من التمتع بالحياة بشكلٍ أفضل. وإذا أردنا حصر طبيعة الفوارق فيما بين التصورَين، نقول بأنّ الهوّة التي تفصل بين ما هو عليه الإنسان في الحاضر وما يمكن أن يكونه في المستقبل هي أكبر لدى أتباع التصور الحر ممّا هي لدى أتباع التصور المقيّد، والأمر نفسه بالنسبة للهوّة التي تفصل فيما بين العامة في الوقت الحاضر وبين الذين حققوا تقدماً أكبر نحو ما يمكن أن يكونه الإنسان من حيث القدرات الفكرية والأخلاقية.

وكلّ هذا يؤدي إلى أن يكون لمفهوم "المساواة" دلالات متناقضة في كلٍّ من التصورَين. فبالنسبة للتصور الحر، الشرط الإلزامي هو في تسوية الظروف المادية للناس، حتى لو تطلب هذا الشرط لجوء النخبة إلى وسائل تحدٌّ من خيارات الناس في تعاملهم مع السوق، أو عن طريق حرية تصرف النخبة في القوانين بحسب ما تراه مناسباً للناس، أو عبر أيّة أدوات أخرى سياسية أو اجتماعية تراها مناسبة. وكثيراً ما تبرز بالتلازم مع هذا الشرط الإلزامي مصطلحات من مثل التعاطف، والقيادة، والالتزام، والعقلانية في أدبيات التصور الحر.

أمّا بالنسبة لأصحاب التصور المقيّد، فإنّ الهوّة التي تفصل بين الفعلي والممكن أصغر بكثير ممّا هي عليه في التصور الحر، والأمر ذاته ينطبق على الفرق فيما بين قدرات النخبة الفكرية والأخلاقية وبين قدرات الإنسان العادي. قد نجد البعض من أصحاب التصور المقيّد الذين يعتقدون بوجود الفوارق بين الناس العاديّين وبين الخبراء في اختصاصات معيّنة - ومن هنا الإجلال الذي يبديه "بورك" للعلاّمة وللذين يُعتبرون مراجع هامة في مجالات اختصاصاتهم(71) - لكنّ المؤمنين بالتصور المقيّد لطالما قدّموا شواهد على تفوق الناس العاديّين على المفكرين في مجالات عدّة، وانتهوا إلى القول بأنّه لا يوجد تفوق عام قادر على تبرير أن تعمد مجموعة ما إلى تحديد خيارات المجموعة الأخرى وأن تقوم بالوكالة عنها بأخذ القرارات التي تخصها. لذا فإنّ مفهوم المساواة في التصور المقيّد هو المساواة فيما بين الناس في حرية الاختيار أكثر من كونه مساواة في الظروف.

تنسجم إلى حدٍّ كبير التقديرات التي يقدّمها كلٌّ من التصورَين للإمكانات الفعلية (الفكرية والأخلاقية) مع تقديرات كلٍّ منهما للمتوسط الحسابي لهذه الإمكانات ولدرجة التفاوت في هذه الإمكانات بين البشر. ومقدار حرية الاختيار لدى البعض التي يجب أن تخضع لحرية الاختيار لدى البعض الآخر - سواء عن طريق الإقناع أو عن طريق القوة - لا يعتمد على متوسط القدرات العقلية التي لدى البشر على العموم بل على معدل التفاوت في هذه القدرات فيما بين المجموعات المختلفة من البشر. كلما ازداد معدل التفاوت، كلما زادت الأرجحية لصالح الوكلاء الذين لهم حقّ حرية الاختيار عن الآخرين. بينما عندما يكون معدل التفاوت مقتصراً على عدد معيّن من الاختصاصات، للأفراد الذين تنقصهم الخبرة في هذه الاختصاصات "الحرية في اختيار" شراء هذه الخبرة كما يرونه مناسباً - من الأطباء، والمحامين، والمصورين، الخ. . . - لكن عندما يتم التسليم بأنّ التفاوت يشمل كافة مجالات الحياة وأنّ هذا التفاوت قائم لا حيلة في تغييره، عند ذلك تنتفي كافة الشروط التي

تجعل من الإنسان قادراً حتى على اختيار مقدار ونوع الوكالة التي يحتاج لها في صنع قراراته، ويكون عاجزاً تماماً عن رفض المبادئ الأساسية التي يرى هؤلاء الوكلاء أنّها الأنسب. وبالتالي، "يبقى العالم الأكثر مساواة العالم الأفضل، حتى ولو فضّل معظم الناس عدم المساواة" [72].

والتصوران، المقيّد والحر، لا يختلفان على درجة المساواة، بل على ما ينبغي مساواته. في التصور المقيّد، إنّها حرية الاختيار التي يجب أن تُمارس من قبَل كلّ فرد وبالتساوي بقدر الإمكان، في ظلّ مؤثرات التقاليد والقيَم المستقاة من الخبرات التي يتشارك بمراكمتها عدد كبير من الأفراد، لا أن تُمارَس بما تمليه عليهم بيانات القلّة المتبصرة. بينما في التصور الحر، الذي يجب مساواته هو الظروف الحياتية المادية لجميع الأفراد والتي يتم تسويتها بفعلٍ إرادي، عن طريق الإقناع أو باللجوء إلى القوة، يمارسه أفراد قلّة لهم مكانة فكرية وأخلاقية مرموقة بالإضافة إلى التزامهم الخاص بالسهر على تأمين الرخاء والسعادة للناس الذين يتوكلون نيابةً عنهم.

## الفصل السابع

# الرؤى في موضوع السلطة والنفوذ

في الغالب، كان لدور السلطة في عملية صنع القرار على المستوى الاجتماعي أهمية أكبر وأوسع في التصور الحر ممّا هو في التصور المقيّد. فالتصور الحر يفسّر غالبية ما يجري في المجتمع - سواء على المستوى السياسي أو العسكري أو الاقتصادي - بكونه ناتجاً من خيارات السلطة وكنتيجة لممارستها لدورها. وبناءً على ذلك، الواجب الأخلاقي يتطلب إدانة الظروف الاجتماعية السيئة - كونها نتجت من ممارسة شخصٍ ما لسلطته - فيقتضي الاعتبار بأنّ هذه الأوضاع قابلة للتغيير الجذري عن طريق إعادة توجيه السلطة نحو أهداف مختلفة. أمّا بالنسبة للتصور المقيّد، حيث يُفسَّر ما يحصل في المجتمع على أنّه يخضع لسلسلة من التفاعلات الخاصة بنظام هذا المجتمع والتي تؤدّي إلى العديد من النتائج التي لا يمكن التخطيط لها ولا التحكم بأيٍّ منها، فلا يُعطى لدور السلطة حيِّزاً كبيراً من التفسير والتعليل، وبالتالي تنتفي الحاجة إلى إطلاق الأحكام الأخلاقية، وتخفّ التوقعات من أنّ الإصلاحات الجذرية قادرة على النجاح في تحقيق أهدافها.

يبرز التناقض في الرؤى في شأن دور السلطة في مروَحة واسعة من المسائل والقضايا. فالسلطة بمعنى اللجوء إلى استعمال القوة والعنف لا تؤثر فقط في مسائل الحرب بل أيضاً في مسألة الجريمة والعقاب، كما يشكل موضوع السلطة السياسية وفاعليتها النقطة الأكثر سخونةً في تناقض الرؤى،

بالإضافة إلى مسألة تحديد القوى المتنوعة الفاعلة في الشؤون الاجتماعية والاقتصادية ومدى تأثيرها ومدى فاعليتها، والتي تشكل أيضاً مادة نزاع وخلاف كبيرَين فيما بين التصورَين.

بالإضافة إلى اختلاف التصورَين في تقديرهما لحجم السلطة والمجالات التي تُعنى بها وفاعلية عملها، يتباين التصوران أيضاً في تقديرهما لدرجة عدم التوازن في تفاعل ممارسة السلطة مع الشروط والقوانين الاجتماعية المتنوعة (عبر تقاسمها أو الاستئثار بها أو عبر تقليص أو توسيع صلاحيتها). فلدور الوسائل القانونية في كبح جماح السلطة تفسيرات متباينة بشدّة من قبَل كلٍّ من التصور المقيّد والتصور الحر. فضلاً عن أنّ مفهوم السلطة بحدّ ذاته يعني شيئَين مختلفَين في كلٍّ من التصورَين.

## القوة والعنف

يتّخذ كلٌّ من القوة والعنف أشكالاً متعددة، من أفعال الجرائم إلى إشعال الحروب، والتي تشمل أيضاً التهديد الضمني باللجوء إلى القوة والعنف من قبَل السلطة الحاكمة. وللقوة أسباب منطقية ومبررات أخلاقية متباينة بشكلٍ جذري فيما بين التصور المقيّد والتصور الحر. كما أنّ للمنطق، كبديل للقوة، أدواراً مختلفة في كلٍّ من التصورَين في كافة المجالات، من تربية الأطفال إلى العلاقات الدولية. غير أنّ هذا الاختلاف لا يقع على مستوى ما يفترضه كلّ تصور من قيَم ومبادئ، فكلا التصورَين يفضلان المنطق الصريح والواضح على القوة بحدود مستوى معيّن من الفاعلية. إلاّ أنّ التصورَين يختلفان بشدّة في تقييمهما لفاعلية المنطق الواضح والصريح، وبما أنّ أتباع التصور الحر ينسب إلى المنطق فاعلية كبيرة، نجد أنّهم ينفرون بشدّة من استعمال القوة.

كما هو الحال في المجالات الأخرى المتصلة بحياة الإنسان، يسعى التصور الحر إلى اكتشاف الأسباب الخاصة بالشرور التي تؤدي إلى استعمال

القوة واللجوء إلى العنف - أي إلى اكتشاف أسباب الجرائم والحروب - بينما ينظر التصور المقيّد إلى الشرور كمعطى ثابت بكونه متأصلاً في طبيعة البشر، لذا يسعى إلى اكتشاف الوسائل والتدابير لاحتوائها - أي إلى اكتشاف الأسباب التي أدّت إلى السلام أو الأسباب التي تؤدي إلى التقيّد بالقوانين والأنظمة.

## الحرب

نظراً لما تخلّفه الحروب من فظائع وأهوال ولكون أغلبية الحروب دون جدوى إذ إنّ حصيلتها النهائية غالباً ما تكون خراباً على كلّ الأفرقاء المتحاربة، يميل أصحاب التصور الحر إلى تفسير وقوع وتكرار هذه الكارثة التي من صنع الإنسان إمّا بكونها ناتجة من سوء تفاهم على مستوى التحليل، أو بكونها مشاعر من العداء والاستكبار، أو شعوراً بالاضطهاد والتي تكون قد وصلت إلى حدّها بحيث تفتقد العقلانية ولم يعد يجدي أيّ منطق في التعامل معها. ويخلص التصورالحر إلى أنّ السبب الرئيسي في اندلاع الحروب هو الفشل في التفاهم، سواء كان ناتجاً من نقصٍ في البصيرة والتنبؤ بعواقب الأمور، أو عن نقصٍ في أدوات ومهارات التواصل، أو بسبب المشاعر الحاجبة لملكة تعقّل الأمور. وبناءً عليه، يدعو أصحاب التصور الحر الدول الساعية إلى تحقيق السلام إلى اتّخاذ الخطوات التالية من أجل تقليص احتمال وقوع الحرب: (أولاً) تسليم زمام الأمور للمجموعات الأكثر تطوراً من الناحية الفكرية والأخلاقية وتوسيع دوائر تأثيرهم ونفوذهم، (ثانياً) إرساء أسُس أفضل للتواصل فيما بين الأعداء المحتملين، (ثالثاً) إسكات الخطب التي تدعو إلى الحرب والقتال، (رابعاً) وضع القيود على الإنتاج الحربي أو التحالفات العسكرية، حيث إنّ كلاً منهما قد يؤدّي إلى تصعيد في العمليات المضادة، (خامساً) التخفيف من المغالاة في إبراز المشاعر القومية أو الوطنية، و(سادساً) المفاوضة على نقاط الخلاف الموجودة بين الأعداء المحتملين كوسيلة لتخفيض الأسباب المحتملة للحرب.

بينما ينظر أصحاب التصور المقيّد إلى الحرب من وجهة نظر مختلفة بالكامل. فالحروب، بحسب هذا التصور، تتّسم بالمنطق والعقلانية التّامة من وجهة نظر أولئك الذين يبادرون إلى إعلانها والذين يتوقعون الفوز لأنفسهم، أو للطبقة التي ينتمون إليها أو لدولتهم، سواء كانت هذه التوقعات خاطئة في الغالب أم لم تكن، كما هي الحال في كلّ التخمينات التي يقوم بها البشر. ولا يتفاجأ أصحاب التصور المقيّد من الحسابات الباردة لهذا الفريق الذي أعلن الحرب والذي لا يأخذ بالحسبان ما قد يتسبّبه من مآسٍ للآخرين، لأنّ هذا التصرف منسجم مع التصور المقيّد للطبيعة البشرية. وبناءً على ذلك، الخطوات التي تتيح للدولة المُحبة للسلام القدرة على تقليص احتمالات وقوع الحرب هي الخطوات المعاكسة لما تمّ اقتراحه من قبَل أتباع التصور الآخر، وتشتمل على: (أولاً) رفع تكاليف الحرب التي يمكن أن يشنّها المعتدون المحتملون بالاستعداد العسكري والتحالفات العسكرية، (ثانياً) أثناء التعرض للتهديدات، زيادة وعي الناس بالمخاطر التي يمكن أن يتعرضوا لها، (ثالثاً) تعزيز الشعور الوطني واستنفار الاستعداد للقتال كواجب وكتضحية مستحقة من أجل ردع المعتدين، (رابعاً) الاتّكال على إدراك الخصم لحجم قوتك العسكرية أكثر من محاولة التواصل والإقناع، (خامساً) المفاوضة فقط في إطار أنّك تملك القوة الرادعة، وتجنب الاستسلام للابتزاز الذي من شأنه تشجيع المزيد من الابتزاز، و(سادساً) الاعتماد على الحسّ السليم والثبات اللذين يتّصف بهما عامة الناس (الذين يحملون خبرات صقلتها التفاعلات الثقافية) أكثر من الاعتماد على الذين يقدّمون المواعظ الأخلاقية وعلى المفكرين الذين ينحرفون عن الهدف العام بسهولة بواسطة الكلمات والأنماط الدارجة والمتغيّرة.

كما بالنسبة للشرور الأخرى، يعتبر أصحاب التصور المقيّد أنّ الحرب متأصلة في الطبيعة البشرية وأنّه لا يمكن احتواؤها إلاّ عبر المؤسسات. بينما ينظر أصحاب التصور الحر إلى الحرب كونها مخالفة

لطبيعة البشر وأنّها وليدة المؤسسات. فـ"غودوين" كان يرى أنّ الحرب، بشكلٍ عام، هي نتيجة المؤسسات السياسية[1]، وأنّها بالتحديد، نتيجة المؤسسات غير الديمقراطية، وهو يرى أنّ "الحروب والفتوحات العسكرية لا يمكن أن يُلجأ إليها إلاّ حيث الغالبية تُحكم من قبَل الأقلية".

فيُعتبر هذا الاهتمام بتحديد دائرة الشر من العلامات الفارقة في التصور الحر. وبالنسبة لهذا التصور، من الواضح أنّه يوجد سبب ما للشرور، وبما أنّ هذه الأسباب ليست منتشرة بشكلٍ كبير فيما بين البشر لكي تصبح جزءاً من طبيعتهم، لذا يصبح من السهل تحديد الأشخاص الذين يحملون هذه الشرور، فأولئك الذين يتمركز فيهم الشر يمكن إزالتهم، معارضتهم أو تحييدهم، وبذلك نكون قد وصلنا إلى الحلّ. المحرضات على تمركز الشرور - سواء كانت مؤسسات غير ديمقراطية، كما هو الحال عند "غودوين"، أو كان الاقتصاد الرأسمالي، كما هو الحال عند بعض الكتّاب المعاصرين - أقل أهمية من مسألة تحديد دائرة الشر، الأمر الذي يجعل الحلّ ممكناً. أمّا بالنسبة للشرور المنتشرة في الجنس البشري، فلا يمكن التعاطي معها إلاّ بواسطة التسويات والتنازلات المتبادلة، أي بواسطة الوسائل الغريبة عن طبيعة الإنسان والتي تنتج منها آثار جانبية تكون سيئة وغير مرضية.

الحرب، كما يصفها التصور المقيّد في "الأوراق الفديرالية *The Federalist Papers*" لا تتطلب أيّ شرحٍ أو تفسير، فالفديراليون اعتبروا أنّه من البديهي أن تندلع الحروب وأن تستمر إلى ما لا نهاية فيما بين الولايات الثلاث عشرة التي كانت نالت الاستقلال في وقتها لو لم تشكل أمّةً واحدة. وبالنسبة إليهم، كان واضحاً أنّ "الدول بشكلٍ عام تشنّ الحروب كلما لاحت لها إمكانية الحصول على مكسبٍ ما"[2]. فلم تتبدَّ لهم الحرب كشر تتحدد دائرته بالحكام المستبدين، بل قالوا بوجود "عدد متقارب إلى حدٍّ ما من الحروب التي قادتها الشعوب والحروب التي كان قادتها الملوك"[3]، كما رفضوا بشكلٍ تام فكرة وجود أسباب خاصة للحرب:

في بعض الأحيان يتم التساؤل (والسائل يعطي الانطباع كما لو أنّه على حقّ في تساؤلاته هذه)، ما هي الحوافز التي يمكن أن تكون لدى الولايات، في حال كانت غير متحدة، لشنّ الحرب على بعضها البعض؟ والجواب الكامل لهذا السؤال يكون: الحوافز نفسها التي، في أوقات مختلفة عبر التاريخ، أغرقت جميع دول العالم في بحورٍ من الدّماء[4].

في مثل هذا التصور المقيّد، لم تتطلب الحرب تفسيراً محدداً، بعكس السلم الذي يتطلب تفسيراً وشروطاً محددة لإحلاله، وكان أحد هذه الشروط القوة العسكرية: "الأمة، المحتَقَرة بسبب ضعفها، تتنازل حتى عن حقّها في أن تكون حيادية"[5]. وهذا الرأي مثّل الاتّجاه المعاكس للتصور الحر لدى "غودوين"، الذي رأى أنّ الدولة التي تتحلى "بعدم الإساءة والحياد" لا تشكل أيّ تهديد عسكري يؤدّي إلى "سوء تفاهم" مع الدول الأخرى أو إلى "التحريض على الهجوم عليها"[6]. واعتبر "غودوين" أنّ بناء القوة العسكرية وإرساء التحالفات العسكرية، أو سياسات التوازن بين القوى، غالباً ما تؤدّي إلى اندلاع الحروب[7]. واستنكر "غودوين" التكاليف الباهظة لصيانة القوات العسكرية والتي لا تتضمن التكلفة الاقتصادية فحسب، بل أيضاً التكلفة الاجتماعية المتمثلة بالخضوع للنظام العسكري[8] وتفشي الشعور الوطني الذي وصفه بـ"الضجيج التافه"[9] وبـ"الثرثرة الرومانسية الفارغة من أيّ معنى"[10]. وكانت نظرة التصور الحر إلى العسكريّين بأنّهم أقل قيمة من غيرهم، القيمة التي تتناسب مع ما يؤدّونه كمهنة[11].

بينما في التصور المقيّد لـ"آدم سميث"، المهمات الملقاة على الجندي العسكري والمسؤولية الكبيرة التي تقع عليه في الدفاع عن شعبه ترفع من شأن مهنته إلى مكانة أرفع وأكثر نبلاً من المهن الأخرى[12]، على الرغم من اعتراف "سميث" بحصول "انتقاص في إنسانية الفرد" عندما يتعرض هذا الفرد لمواقف متكررة تضطره لأن يَقتل أو يُقتل[13]. غير أنّه بدا لـ"سميث"

أنّ هذا الثمن مقبول - كتسوية، بانتفاء وجود أيّ حلٍّ آخر. كما رأى "سميث" الوطنية بأنّها طبيعية ومفيدة، وفعالة على مستوى تعزيز الأخلاق، على الرغم من إقراره بأعراضها الجانبية المضلة(14). مرةً أخرى، نتبين التسوية التي قبل بها "سميث"، فهو لم يسعَ إلى إيجاد حلول للقضايا بل اكتفى بالتسوياتَ أو بالتنازلات المتبادلة.

## الجريمة

الجريمة ظاهرة أخرى يراها المؤيدون للتصور المقيّد والتصور الحر في إطار شروط مختلفة بالكامل. فالأسباب الضمنية للجريمة كانت وما زالت تشكّل مركز الاهتمام في التصور الحر لطبيعة البشر، بينما أصحاب التصور المقيّد بشكلٍ عام لم يبحثوا عن أيٍّ من الأسباب التي تدفع إلى الجريمة، كما لم يفعلوا بالنسبة للأسباب المؤدّية إلى الحرب. إذ يرى أصحاب التصور المقيّد أنّ البشر يرتكبون الجرائم لأنّهم بشر - لأنّهم يضعون مصلحتهم الخاصة أو اعتدادهم بنفسهم، فوق مصلحة الآخرين ومشاعرهم وحياتهم، لذا يشدّد المؤمنون بهذا التصور على الوسائل الاجتماعية التي تحول دون ارتكاب الجريمة أو التي تفرض العقاب بهدف ردع الناس عن اقتراف هذه الأفعال. بينما يرى المؤمنون بالتصور الحر أنّه من الصعب الاقتناع بأنّ الناس يرتكبون الجرائم الفظيعة من دون أيّة أسباب خاصة دفعتهم إلى ذلك إلاّ إذا كانوا فاقدين تماماً لبصيرتهم. وتساءل "كوندورسي":

> هل نستطيع العثور على أيّة عادة فاسدة، أو أيّة ممارسة منافية للمعتقدات الصحيحة، أو أيّة جريمة، دون الرجوع بأصل كلّ هذه الموبقات إلى التشريعات، والمؤسسات، والأحكام المسبقة السائدة في البلد الذي تسود فيه مثل هذه العادات، والممارسات والجرائم؟(15).

كما لاحظ "غودوين" أنّه "من المستحيل أن يرتكب الإنسان جريمة،

في اللحظة التي تتجلى له كلّ فظاعاتها»[16]. وفي القرن العشرين أيضاً، جاء في أحد الكتب التي لاقت رواجاً كبيراً (كتاب رامزي كلارك: الجريمة في أميركا) أنّ «الأشخاص الذين يتمتعون بصحة جيدة وعقلٍ سليم لا يؤذون غيرهم»[17]. فبالنسبة للتصور الحر، لا يرتكب البشر الجرائم بملء إرادتهم، بل يُدفعون إلى ذلك بواسطة أسباب محدّدة ذات طابع اجتماعي أو نفسي. لذا من شأن الحدّ من تفشي هذه الأسباب (أي الفقر، والتمييز، والبطالة، والأمراض النفسية، وغيرها) أن يحدّ من ارتكاب الجرائم:

> الحلّ الأساسي لمعظم الجرائم هو الحلّ الاقتصادي – أي في توفير السكن والصحة والتعليم والوظائف والبيئة النظيفة. فلو أردنا إحلال دولة القانون – وإعطاء الفقراء حقوقهم المشروعة – علينا بالشروع في القضاء على آفة الفقر. وإلى أن يتم لنا ذلك، لن توفّر لنا القوانين الحماية العادلة. فجريمتنا الكبرى تكمن في سماحنا لاستمرار الظروف الملائمة لتكاثر السلوك المعادي لأعراف وتقاليد المجتمع[18].

في كلا التصورَين، الاستنتاجات تتبع الفرضيات الأولية بحسب قواعد المنطق. فكلا التصورَين يسلّم بأنّ معظم الناس يشعر بالرعب والاشمئزاز إزاء بعض الجرائم وقد تردعهم المعايير الأخلاقية التي يحملونها عن ارتكاب مثل هذه الجرائم. غير أنّ التصورَين يختلفان في تفسير أسباب هذا الشعور والكوابح الناجمة عنه. يرى التصور المقيّد لطبيعة البشر أنّ البشر يرتاعون لمجرد التفكير في ارتكاب بعض الجرائم هو نتاج التأقلم والتكيّف مع الشروط الاجتماعية – أي الإدراك لمعاني المزايا الأخلاقية الحميدة، واحترام الذات، والشعور مع الآخرين، كلّ هذه المزايات التي تُنمّى بواسطة تقاليد المجتمع ومؤسساته. بينما يرى التصور الحر أنّ الطبيعة البشرية بحدّ ذاتها تنفر من الجريمة، وأنّ المجتمع هو الذي يُضعف من هذا الاستعواذ الطبيعي من الجرائم بسبب ما يكابده البشر من ظلم، ونكران، ووحشية في

التعامل معهم، فالمجتمع "يُفرّغ روح الإنسان من مشاعر الرحمة والشفقة وينمّي الجريمة"[19]، بحسب ما جاء في نصٍّ حديث من أدبيات التصور الحر. فبحسب التصور الحر للطبيعة البشرية، هذه الجرائم من مثل أعمال السلب والشغب والاغتصاب الجنسي والإخلال بالأمن تُصنّف من قبَل العقل البشري على أنّها "غير عقلانية"، ولا يمكن تفسيرها إلا كونها نتيجة الظروف غيرْ العقلانية التي فرضها المجتمع على فئة المساكين في هذا المجتمع[20]. وشرور المجتمع المتمثلة بالفقر والبطالة والعيش في مناطق مزدحمة "هي منشأ ومنبع الجريمة"[21]. من هذا المنطلق، لا يعتبر التصور الحر أنّ المجرمين كأفراد هم السبب في ارتكاب الجرائم، بقدر ما هم يعكسون ما يعاني منه المجتمع من أعراض خطيرة ويعبّرون عن الضيق العميق الذي يعاني منه هذا المجتمع:

> الجرائم تتجاوز الأخلاق الحقيرة للقلة الذين يرتكبون هذه الجرائم لتعكس أخلاق المجتمع بأسره[22].

وفي السياق نفسه، كانت النظرة إلى سلسلة الاغتيالات التي أودت بحياة كلٍّ من "جون ف. كنيدي John F. Kennedy"، و"روبرت كنيدي Robert Kennedy"، و"مارتن لوثر كينغ Martin Luther King" في الستينات، أنّ هذه الحوادث تعبّر عمّا كان يعاني منه عموم المجتمع الأميركي، وليس فقط الأفراد الذين نفذوا هذه الاغتيالات. والفئة التي تجادل على هذا النسق غالباً ما تعكس التصور الحر في مجالاتٍ واسعة من المسائل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

أمّا بالنسبة للتصور المقيّد للطبيعة البشرية، فتُعتبر الدوافع الطبيعية لارتكاب الجرائم شيئاً مألوفاً ومعتاداً في طبيعة الإنسان إلى درجة كبيرة، ممّا يوجب خلق الحوافز المضادة للحوافز الطبيعية – ومن هذه الحوافز على وجه الخصوص التدريب على الآداب العامة، والعقاب. ويقرّ "آدم سميث" بأنّ ممارسة العقاب هي بحدّ ذاتها تجربة سلبية للأفراد الخيّرين، لكن هنا أيضاً،

كان "سميث" مستعداً لدفع الثمن المتوجب - أو التسوية التي لا بدّ منها في ظل انتفاء أيّ حلٍّ آخر:

> عندما يكون المذنب على وشك المعاناة من ذلك الثأر العادل، الذي يعرف البشر بواسطة ما أثارته جرائمه من سخط واستنكار أنّ هذا القصاص ما كان ليكون لولا جرائمه المرتكبّة؛ عندما يتحطم ظلمه المتجبر ويصبح أكثر تواضعاً من رعبه وخوفه من دنوّ العقاب؛ عندما يكّف عن أن يكون باعثاً على الخوف، يصبح موضع شفقة في قلوب أصحاب الجود والرحمة والشفقة. فالتفكير في ما هو (المذنب) على وشك أن يعاني يُخمد استنكارهم لعذابات الضحايا التي تسبّب بها المذنب، فهم مستعدون للعفو عنه، ولإنقاذه من العقاب، الذي لطالما اعتبروه في حالاتهم الهادئة والمتفكرة بأنّه القصاص العادل لمثل هذه الجرائم. في هذه الحالة، يتوجب عليهم الاستعانة بما تستدعيه المصلحة العامة للمجتمع، فيعادلون ما تبعثه فيهم هذه الشفقة الضعيفة والمتحيّزة، بما تمليه عليهم قواعد الإنسانية التي تكون أكثر سخاءً وأكثر شمولية. على البشر أن يتبينوا أنّ طلب الرحمة للمذنب يعني ارتكاب الظلم بحق البريء، وعليهم مقاومة مشاعر التعاطف مع شخصٍ معيّن، برحمةٍ أوسع وأكبر تشمل كافة البشرية[23].

في حين رأى "سميث" في ممارسة العقاب واجباً مؤلماً، رأى المؤمنون بالتصور الحر بأنّها انغماس غير مجد في عمليات انتقامية وثأرية، وبأنّها "عودة متوحشة إلى فظاعة جور وقساوة الإنسان في الزمن الغابر"[24]. في التصور الحر، يُعتبر المجرم ضحية - "ضحية بائسة" على حدّ قول "غودوين"[25] - فهو أولاً ضحية الظروف الاستثنائية التي أدّت إلى حصول الجريمة، ومن ثمّ يصبح ضحية الأشخاص الذين يملأهم الشوق والتلهف لمعاقبته. ويرى "غودوين" أنّ "سوء

طالع " المجرم "يمنحه الحقّ" في الحصول على ما هو أفضل من "الإهمال العديم الشفقة والمتجبر" المرجّح لأن ينزل به[26]. وبشكلٍ خاص، يرى التصور الحر في عقوبة الإعدام المفروضة على "هؤلاء البائسين والمنبوذين من أبناء المجتمع" على أنها تُبرز بشكلٍ واضح "عدم إنصاف المؤسسات المدنية ونفاقها"[27]. فصحيح أنّ المجرم ألحق الأذى بالغير، لكنّه فعل ذلك بدافعٍ من "الظروف" - هذه الظروف التي تُعتبر العلامة الفارقة الوحيدة فيما بينه وبين الأفراد الذين يحتلون المواقع الأسمى في المجتمع[28]. وفي إطار التصور الحر، يُشار إلى عقوبة الإعدام بأنّها "مجازر وحشية تُرتكب بفكرٍ وعقلٍ بارِدَين باسم تحقيق العدالة في الجرائم الجنائية"[29].

فيعتبر أصحاب التصور الحر أنّ القبول بالعقاب كتسوية عمل بربري نظراً لكون الحلّ متوفراً وسهل الإدراك، والحلّ هو بإعادة التأهيل. وهذا الاقتراح يتماشى مع التوجه العام للتصور الحر في التركيز على الاستعدادات الداخلية الطيبة للإنسان بدلاً من الحوافز الخارجية. وأقرّ "غودوين" بأنّ "العقاب قد يغيّر سلوك الإنسان" لكنّه استدرك بأنّ العقاب "لا يُصلح أفكار الإنسان ولا مشاعره"، فالعقوبة "تجعل منه عبداً، لا يهمه سوى مصلحته الشخصية، تحرضه على ذلك مشاعر الخوف التي تشكل أدنى درجات الأنانية". بينما لو كان تلَّقى معاملة جيدة، "فإنّ إصلاحه كان سيكون شبه مؤكد"[30]، وهذا يعني عودته إلى الحالة الطبيعية التي تمنعه من الاعتداء على أيٍّ كان، في اللحظة التي يصبح فيها واعياً ومدركاً لعواقب أعماله. هذه الأفكار ما زالت تتردد أصداؤها في عصرنا الحالي، من مثل أنّ المجرم الذي خضع لعملية إعادة تأهيل "تنتفي لديه القدرة - أو تصبح لديه المناعة - في إيذاء الغير أو في الاستيلاء على أملاك الغير أو تخريبها"[31]. إذ يعتبر أصحاب التصور الحر أنّ التغيير من الداخل هو الحلّ بينما لا يمثل العقاب سوى تسوية، ومن الواضح أنّه من الأجدى تفضيل الحلّ على التسوية، إلاّ إذا كان التصور للطبيعة البشرية مقيّداً بحيث يستحيل الوصول إلى أيّ حلٍّ آخر سوى القبول بالتسوية.

ينظر كلٌّ من التصورَين إلى موضوع إعادة التأهيل واحتمالات نجاحه بطريقة جدّ مختلفة. في التصور الحر للطبيعة البشرية، يُنظر إلى عملية التأهيل كآلية لإعادة الشخص إلى ما كان عليه إلى حدٍّ ما في طبيعته الأولى المتميّزة باللياقة والحشمة - وهذا يشبه من حيث المبدأ، عملية ترميم الساق المكسورة، والتي تقتضي بأن توضع الساق في الجبص لكي تشفى الكسور وتلتحم الساق وتستعيد لياقتها السابقة، بدلاً من محاولة خلق ساق جديدة من الكسور. إلاّ أنّ أتباع التصور المقيّد يرون أنّ الحشمة واللياقة غير موجودتَين في طبيعة الإنسان، بل تُكتسبان، ومن المستحيل اكتسابهما في مرحلة متقدمة من العمر إذا لم يتربّ عليهما الإنسان في سنوات طفولته الطيّعة.

ويعتبر أصحاب التصور المقيّد أنّ كلّ جيلٍ جديدٍ يولد، هو في الواقع بمثابة غزوٍ وهجومٍ على الحضارة من قبَل برابرة من ذوي الحجم الصغير، والذين ينبغي تمدينهم قبل فوات الأوان. فلكي يتحقق طموحنا بأن ينضجوا كأشخاص يملكون الصفات الحسنة واللياقة والحشمة وبأن يصبحوا منتجين وفاعلين في المجتمع، علينا بالاعتماد على منظومة مستنبَطة من الممارسات التي تكون في غالبيتها غير محكية والتي من شأنها أن تولّد فيهم القيَم الأخلاقية، وضبط النفس، واحترام الغير. أمّا الأشخاص الذين لا "تنفع" معهم هذه الوسائل - سواء بسبب عدم كفاية التطبيق العملي لعملية التمدين من حيث الكمية أو النوعية أو بسبب موانع خاصة بالأفراد - فهم منابع السلوك المعادي للمجتمع، والذي تشكّل الجريمة واحدة من أشكاله.

## مركز الاستنساب والاختيار

في السلسلة المتّصلة للأسباب المؤدّية إلى نتيجةٍ ما، يأتي تحكّم السلطة بالنتائج على طرف هذه السلسلة المتدرجة من ممارسة النفوذ والتأثير على النتائج، إلى الحرية الفردية في الاستنساب، إلى التفاعلات الشاملة للقواعد والأصول والتي يسفر عنها محصلات عصية على التخطيط والسيطرة من قبَل

أيّ أحد أو أيّة جهة. فالبحث عن مدى تأثير ممارسة السلطة في توجيه معظم ما يجري في العالم له صلة بالبحث عن المركز المعني بالاستنساب والاختيار - سواء كان حصيلة التفاعلات بين ملايين الأشخاص، أو في مجموعات أصغر كالأسرة مثلاً، أو في المؤسسات السياسية المنظّمة وفق قواعد وأنظمة، أو في القوات العسكرية التي يمكن أن تتوفر لها الصلاحيات في أن توجه قرارات الناس بواسطة السلاح. كما أنّ البحث في معرفة الأسباب والنتائج المتأتية من المركز الحالي للاختيار واتّخاذ القرارات لا يمثل سوى جزء صغير في المناقشة حول دور السلطة، إذ إنّ تناقض الرؤى الرئيسي والأساسي هو حول الموقع الأفضل لهذا المركز.

في التصور الحر، حيث العوامل الحاسمة في تعزيز المصلحة العامة هي في النوايا الصادقة والمنطق السليم والمعارف المترابطة والمنتظمة، يرى هذا التصور ضرورة إيلاء النفوذ الأكبر في المجتمع إلى الأشخاص الذين يتحلون بأكبر قدرٍ من هذه الصفات. وبناءً على ذلك، تُعتبر مسألة أخذ خيارات محدّدة، سواء كانت على مستوى الأفراد أو على مستوى المجموعات في المجال الوطني أو الدولي، على أنّها مسألة تخص بشكلٍ واسع كيفية الزيادة من فاعلية نفوذ المتفوقين في مجالات الصدق والمعرفة والمنطق في التأثير على عملية ممارسة استنساب الخيارات وصنع القرار. أمّا "غودوين" المنطلق من أنّه من المستحيل مقاومة قوة المنطق على المدى الطويل - والمنطق هنا هو بمعناه القياسي والاستدلالي المترابط والمنتظم المعتمَد من قبَل التصور الحر - فقد قال بامتداد حرية الاستنساب والقرار إلى الأفراد، لأنّه كان واثقاً من أنّ الجوهر في ما سوف تقرره الأكثرية لا بدّ من أنّه في نهاية الأمر سوف يكون انعكاساً لما تتحلى به النخبة القليلة من حكمةٍ وفضيلة. غير أنّ معظم الذين شاركوا "غودوين" في التصور الحر ولم يشاركوه في ثقته في أنّ حكمة وفضيلة النخبة القليلة لا بدّ أن تسود بشكلٍ تلقائي وتستوعب قرارات الأكثرية، دعوا إلى إبقاء سلطات صنع القرار في المؤسسات الخاضعة بشكلٍ

مباشر لما يراه الأشخاص الذين يتحلون بما تتطلبه هذه القرارات من حكمة وفضيلة . وهكذا نرى أنّ أشكال السلطة السياسية في التصور الحر تمتد من السلطة المتوزعة على كافة الأفراد (الفوضوية) لدى "غودوين" إلى السلطة المركزية لمجموعة صغيرة من الأفراد (التوتاليتارية) . والقاسم المشترك في هذه الأشكال من السلطة السياسية، هو القناعة الراسخة لدى أتباع التصور الحر بأنّ الإنسان المتفوق من الناحية الأخلاقية والفكرية بمقدوره أن يخطط وأن يأخذ القرارات المناسبة في المسائل الاجتماعية وأن يحقق بواسطتها المصلحة العامة، بغضّ النظر عمّا إذا كان كلّ الناس أو فئة صغيرة تمكنت من تحقيق هذه القدرات التي تسمح لهم بالتصرف من تلقاء أنفسهم .

لا يرى أتباع التصور المقيّد مثل هذه القدرات عند الإنسان، لا عند النخبة ولا عند العامة، وبالتالي لهم مقاربة مختلفة بالكامل لمسألة السلطة . العوامل التي تُعتبر حاسمة في التصور المقيّد ليست النوايا الصادقة أو المعارف الواسعة أو المنطق السليم لدى الأفراد، بل يكمن العامل الرئيسي في الحوافز التي ترد إلى الأفراد عن طريق التفاعلات الشاملة للقواعد والأصول والتي تفرض التسويات الحكيمة، والاسترشاد بخبرات الأكثرية بدلاً ممّا تعظ به النخبة القليلة . فأنظار التصور المقيّد تتّجه إلى التفاعلات المتطورة للقواعد والأصول - ومنها على سبيل المثال، التقاليد والقيَم والأسرة والأسواق - في سعيهم لصون حياة الإنسان وترقيها . وقد يراوح موقع مركز القرار لدى التصور المقيّد كما في التصور الحر، من الفرد إلى المجموعات السياسية، غير أنّ الاختلاف فيما بين التصورَين يكمن في طبيعة هذا المركز . فحيثما يشدّد أتباع التصور المقيّد على حرية الأفراد في صنع قراراتهم بأنفسهم - الذي شكّل الفكرة الرئيسية في مؤلّف "ميلتون فريدمان"، "الحرية في الخيار *Free to Choose*" على سبيل المثال - تكون خياراتهم مقيّدة بالحدود التي تقيمها الحوافز (الأسعار مثلاً) التي يدركها الفرد من اعتباره واسترشاده من خبرات وقيَم الآخرين . وحيثما يشدّد أتباع التصور

الحر على حرية الأفراد، يكون لهذه الحرية معنيان، إمّا (1) حرية الأفراد الذين يمتلكون الحكمة والفضيلة المطلوبة - بحسب ما جاء في مؤلَّف "جون ستيوارت ميل John Stuart Mill " "في الحرية *On Liberty*" - أو (2) حرية العامة في الحالات التي تعتبر أنّ العامة سوف يقتدون بما تقوله وتقرره النخبة الأخلاقية - الفكرية.

لا يؤيد أيٌّ من التصورَين حرية الفرد المطلقة بتقرير أعماله من دون أيّ اعتبار لرأي الآخر. ما يختلفون عليه هو في تصويرهم لطبيعة الآراء التي ترد إلى الأفراد من الآخرين - وحول تحديدهما لمَن هم هؤلاء. في التصور الحر، ينقل الذين يتمتعون بمستوى استثنائي من الحكمة والفضيلة حكمتهم وفضيلتهم إلى الآخرين - بطريقة الإقناع بالكلام المنطقي والمترابط والمنتظم، أو عن طريق الإلزام القسري حيث لا يجدي الكلام. أمّا بالنسبة لأصحاب التصور المقيّد، فالمستوى الرفيع والاستثنائي للحكمة والفضيلة الذي تتمتع به القدوة الأخلاقية والفكرية ليست مهمة على الإطلاق، ولا يمكن أن تصل إلى ما تكتنزه العامة من خبرات تحصلت عبر أجيال عدّة (والتي أصبحت في طيات القيَم التقليدية) وما تمر به الأكثرية من خبراتٍ حيّة وترجيحاتٍ اقتصادية (التي تعكسها أسعار السلع والخدمات). إذن، يقضي التصور الحرّ بأن يستجيب الفرد العادي لما تقوله القدوة الأخلاقية والفكرية، بينما في التصور المقيّد، على الفرد أن يستجيب للأفراد الآخرين العاديّين مثله، الذين يكون لصعود وهبوط أسعار سلعهم وخدماتهم أو لصعود وهبوط تذمرهم الاجتماعي دلالة وعبرة وفاعلية أكبر بكثير من فاعلية الخطابات والنصائح.

للفردية أيضاً معانٍ مختلفة في كلٍّ من التصورَين. في التصور المقيّد، الفردية تعني ترك الأفرادِ أحراراً في أن يختاروا من مجموعة الفرص المتولدة عن طريق التفاعلات الشاملة للأصول والقواعد، ومن مجموعة المكافآت والغرامات التي تصدر عن أقرانهم الأحرار، لا أن يخضعوا للاستنتاجات

الكلامية التي تُفرض عليهم بالقوة من قبَل هيئات منظّمة من مثل الحكومات، أو نقابات العمال، أو غيرها من الاتحادات. بينما في التصور الحر، الفردية تشير إلى (1) حقّ الأفراد العاديّين بالمشاركة في بيانات الهيئات الجماعية، وإلى (2) حقّ الأفراد الذين يتمتعون بالقدر الكافي من الحكمة والفضيلة في أن يُستثنوا من كافة القيود الاجتماعية سواء تلك المتأتية عن التفاعلات الشاملة للأصول والقواعد أو تلك المقررة في بيانات الهيئات الجماعية.

ولهذا المعنى الثاني للفردية الذي أقرّ به التصور الحر صدى في مؤلَّف "جون ستيوارت ميل" "في الحرية *On Liberty*"، فهذا المؤلَّف يُعتبر المثال الكلاسيكي للفكرة القائلة بحقّ الرواد الأخلاقيّين والمثقفين في التحرر من الضغوط الاجتماعية التي يمارسها الرأي العام. كما لم يعتقد "ميل" بالمعاملة بالمثل - أي أنّه يجب حماية العامة من تأثير النخبة الأخلاقية والفكرية، بل شدّد في العديد من مؤلّفاته على الدور القيادي للمثقفين. ففي الوقت الذي كان "ميل" يبدي فيه معارضة شديدة تّجاه "عدم التسامح الاجتماعي" من جانب الأكثرية[32]، كان يعتبر بأنّ الديمقراطية تصبح فعالة وتكون مفيدة للجميع فيما لو "أتاحت الأكثرية المستقلة الفرصة لأن تكرر ما صنعته في أفضل أوقاتها، أي أن تُقاد بمشورة ونفوذ الفرد أو القلة، الذي أو التي تتفوق على الأكثرية بالقدرات الفطرية والمكتسبة من موهبة وعلم"[33]. وفي صفوف الأتباع المعاصرين للتصور الحر، الفردية تعني أيضاً إعفاء الرواد من المفكرين وأصحاب الفضيلة من الضغوط الاجتماعية، وحتى في بعض الأحيان، من الخضوع لسلطة القانون. فعلى سبيل المثال، من الاستثناءات التي برّرها "رونالد دواركين Ronald Dworkin"، الحرية في معارضة الخدمة العسكرية بدعوى عدم الإنصاف، أو الحرية في الحثّ على توسل العنف في مناهضة المظالم الاجتماعية، بينما رفض أن يكون للمنادين بالانفصال العنصري أيّة امتيازات مماثلة في خرق قوانين الحقوق المدنية[34].

نرى أنّ جميع المطالعات التي أوردناها متناسقة مع ما طرحته من

مقدمات وفرضيات أولية. فإذا تمّ الافتراض بأنّ الإنسان يملك قدرات فكرية وفضائل أخلاقية متقدمة بأشواط على ما نتبيّنه من صفات وقدرات لدى جماهير الناس العاديّين في الوقت الحاضر، يصبح من الواجب اللجوء إلى الحكمة والفضيلة الاستثنائيتَين اللتين يتمتع بهما الأشخاص الذين سبق أن تقدموا أكثر من غيرهم باتّجاه تحقيق ما يمكن أن يكون عليه البشر، كي تكون هذه الحكمة والفضيلة ليس فقط الأساس في صنع قرارات الناس الآخرين، بالوسائل المتاحة من ترغيب وترهيب، بل أيضاً أن تُعفى إلى حدٍّ ما من المحاسبة من قبَل الجماهير المتأخرة، وربما حتى من بعض القوانين التي تعكس وجهات نظر تتّسم بالرجعية والأفكار العتيقة. أمّا إذا كان ما نحتاج له من معرفة وفضيلة وحكمة مستقاة من خبرات العامة، سواء تمّ التعبير عنها في التقاليد أو الدساتير أو الأسعار - كما هو مفترَض في التصور المقيّد - عندئذ كلّ ما يمكن أن يتوقعه كلّ فرد هو أن تُترك الحرية له ليختار من بين المكافآت والغرامات المتنوعة التي تنشأ عن التفاعلات الشاملة للقواعد والأصول الاجتماعية، لا إعفاؤه من أيٍّ منها.

## الاقتصاد

يرى أتباع التصور المقيّد أنّ نظام اقتصاديات السوق يستجيب ويتأثر بالتفاعلات الشاملة فيما بين الخيارات والإنجازات لعدد لا يُحصى من الأفراد، لا إلى مشيئة السلطة في التحكم بالنتائج النهائية للاقتصاد لملاءمتها مع مصالح مجموعات محدّدة من الأفراد أو مع الخيارات المفضّلة لصنّاع القرار في المؤسسات العامة. فبحسب هذا التصور، تمثل الأسواق التنافسية النظام الأكثر فاعلية في "نقل المعلومات الدقيقة"، هذه المعلومات المستنبَطة من الأسعار المتداولة في هذه الأسواق[35]. فهذه الأسعار لا تقتصر فقط على مدّنا بالمعلومات الخاصة بالتغيير الحاصل على مستوى الإنتاج أو على مستوى التكنولوجيات المستعمَلة في الإنتاج، أو بالمعلومات عن التغيير الحاصل في العادات الاستهلاكية للناس، بل تمدّنا أيضاً، على

حسب قول "ميلتون فريدمان" بـ"الحافز للتعاطي مع هذه المعلومات وإجراء التغييرات اللازمة"[36]. بينما يقدّم أصحاب التصور الحر البراهين على أنّ الاقتصاد لا يعمل على النحو الذي قال به التصور المقيّد، فهو مصمَّم لكي يتجاوب مع ما تمليه مصالح فئات محدّدة من المجتمع، ولذا علينا العمل على توجيه الاقتصاد ليلبي ما تقتضيه المصلحة العامة. فبحسب التصور الحر، عملية وضع سقف للأسعار "مطبَّقة في معظم الصناعات الأولية في أميركا"، والحلّ في موجة "الغضب الشعبي" يكمن في "مناشدة السياسيّين الذين يمسكون السلطة إصلاح الوضع"[37]، وهكذا "يصبح في الإمكان تشديد الخناق على أرباب الأسواق لإخضاعهم أكثر فأكثر لمراقبة السلطة التي ترأف بحالة الناس وتعمل على تحقيق ما هو صالح لهم"[38].

والنقطة الأساسية التي نحاول إبرازها هنا، ليست في محاولة تقديم الحلول لهذا التناقض فيما بين التصورَين، بل للإشارة إلى الاختلاف الكامل فيما بين العالمَين اللذين يصورهما المفهومان المنطلقان من أدوار مختلفة للسلطة. ففي الحالة الأولى، مركز الاختيار مشتّت وموزّع فيما بين الملايين من البشر، بينما في الحالة الثانية مركز الاختيار محصور ومركّز في يد الجمعيات العمومية لعدد محدود من المؤسسات الكبيرة، والتي تعمل على وضعه موضع التنفيذ مجالسُ إدارة هذه المؤسسات المتواجدة في "موقعٍ حصين" على حدّ قول "جون كينيث غالبرايث"[39]. وهكذا يدور السجال، بحيث يرفض كلّ طرف مفهوم الآخر ويصفه بالخرافة[40].

نظراً للاختلاف الشاسع في نظرة كلٍّ من التصورَين إلى كيفية عمل الاقتصاد، يبدو من الطبيعي أنّهما يختلفان أيضاً في الدواعي التي تستوجب تدخل الحكومة في الاقتصاد. فبينما في التصور الحر، تتم مقاربة هذه الدواعي من زاوية الأهداف التي ترغب الحكومة بتحقيقها، يتم مقاربتها في التصور المقيّد من زاوية الحوافز والمحرّضات التي تدفع الحكومة إلى التدخل. في التصور الحر، الهدف العام للحكومة في صون المصلحة العامة

يدفعها إلى التدخل في الاقتصاد لكي تصلح الأذى الذي تسبّب به النفوذ القوي للقطاع الخاص. أمّا التصور المقيّد، فيرى أنّ الحافز في زيادة الحكومات من سلطاتها هو الذي يؤدّي بها إلى التدخل في شؤون من خارج صلاحياتها والتي تكون في الغالب مضرّة ولا حاجة لها. فللحوافز مكانة مركزية في التصور المقيّد، إذ إنّهم يعتبرون – "أنّ المشكلة الرئيسية في السياسيّين ليست في ما يعدون بأنّهم على أتمّ الاستعداد للعمل في خدمة الصالح العام، بل في دوافعهم الحقيقية التي تكمن في أنّهم يسعون لكي يتم انتخابهم في مناصب السلطة وفي أن يستقروا فيها"(41).

هذه الاستنتاجات المتباينة لا تُطبَّق فقط على الدول الصناعية حيث تدور هذه المناظرات البارزة منذ زمنٍ بعيد، بل أيضاً على التحليلات الخاصة بـ"العالم الثالث" الأفقر والأقل تطوراً في المجال الصناعي. وتعكس وجهات النظر المتناقضة حول أسباب الفقر في العالم الثالث وسُبُل معالجته الاختلاف المماثل فيما افترضه كلّ تصور لطبيعة الإنسان، ولدور المعرفة، ولقدرات كلٍّ من النخبة والعامة؛ كلّ هذه العوامل التي طبعت تناقض التصورات والنزاع فيما بينها في العديد من المجالات الأخرى، ومنها دور السلطة الذي كان من المؤكد أحد نقاط الاختلاف.

من المناسب في هذا المجال اعتبار المرحوم "غونار ميردال Gunnar Myrdal"، الفائز بجائزة نوبل (Nobel) في الاقتصاد، ممثلاً للمدرسة التي اعتبرت أنّ إرادة السلطة السياسية هي المدخل الأساسي لتطور الدول الأكثر فقراً. أمّا وجهة النظر المعاكسة – أي التصور المقيّد – فلطالما تمثلت بالاقتصادي البارز من مدرسة لندن للاقتصاد اللورد "بيتر باور Peter Bauer". وهذان العالمان لا يختلفان فقط في استنتاجاتهما، بل أيضاً في مجموعة كبيرة وواسعة من الافتراضات الأساسية.

فهما يختلفان على المنطلق الأساسي لتصوريهما، أي على مستوى السؤال الذي يقضي بمعرفة ما هي الأمور التي يتوجب تفسيرها. إذ إنّ

" ميردال " سعى إلى اكتشاف تلك " الظروف المسؤولة عن تخلف دول العالم الثالث "[42]. أمّا " باور " فلم يحاول أبداً إيجاد الأسباب التي أدّت إلى تخلف معظم بلدان العالم بالمقارنة مع الغرب المتقدم في المجال الصناعي، بل حاول تفسير الأسباب التي أدّت إلى الرخاء والتنمية في الدول المتقدمة، رافضاً وصف " حالة الغالبية العظمى من البشرية بالحالة الشاذّة "[43]. بالنسبة لـ " ميردال "، الموضوع الذي يحتاج إلى التفسير هو الفقر؛ أمّا بالنسبة لـ " باور "، فما يحتاج إلى التفسير والتحليل هي حالة الازدهار والرخاء.

يرى " ميردال " أنّ العقلانية المترابطة والمنتظمة أمر أساسي وحاسم في عملية التنمية، والتي يجب أن " تُنسّق بعقلانية "، بالوسائل " التي تُفصّل وتُحدّد في صلب مخطط شامل للتنمية "[44]. وعلى هذا المخطط " أن يوفّق باستمرار بين المصالح المتنافسة ويعمل بالتالي على تحديد الأولويات وترتيبها "[45]. أي بالمختصر المفيد، على الوكلاء الذين ينوبون عن المجتمع أن يختاروا فيما بين البدائل المتاحة وأن يقوموا بالتسويات المناسبة. بينما بالنسبة لـ " باور "، لكلٍّ من الأداء الاقتصادي والمنطق السياسي صفات ووظائف مختلفة كليّاً، وممّا جاء في كتابه " الحقيقة والبيانات الخطابية: دراسات في اقتصاديات التنمية ":

> يوفّر نظام السوق السلع التي يرغب الأفراد باقتنائها، لكنّ المساهمين في إنجاح هذا النظام يستعصي عليهم تقديم الإيضاحات الدقيقة حول أسباب نجاحه. النظام الاشتراكي أو الشيوعي يعجز عن توفير هذه السلع، لكنّ المعنيين بتشغيل هذا النظام وإدارته يستطيعون على الفور شرح الأسباب التي أدّت إلى فشله[46].

وبالرغم من أنّ المشاكل الاقتصادية الخاصة بالعالم الثالث حديثة نسبياً، فإنّ كلاً من التصور الحر والتصور المقيّد نظر إلى العلاقة فيما بين القيادة الفكرية والأخلاقية وبين العامة في العالم الثالث بنفس الشروط المتباينة التي

طبعت هذين التصورَين لقرون عدّة. لذا انصبّ اهتمام "ميردال" على (1) الترويج للمزيد من التكافؤ المادي فيما بين مواطني دول العالم الثالث، وللمزيد من هذا التكافؤ بين دول العالم الثالث والدول الصناعية(47)، وعلى (2) ضرورة دعم الفئات المتأثرة بنمط الحياة الغربي والزيادة من نفوذها لتسهيل مهمتها في التأثير على جماهير العالم الثالث في التغيير الكامل لنمط عيشهم ولقيَمهم لكي يستطيعوا زيادة قدراتهم الاستهلاكية(48). في الخلاصة، كان الهدف الفوري والقصير المدى لدى "ميردال" تحقيق مساواة أكبر على المستوى الاقتصادي، بالإضافة إلى تلازم هذا الهدف مع ضرورة نقل موقع الاختيار إلى القيادات الفكرية والأخلاقية، المتمثلة بالمفكرين المتأثرين بالأفكار وأنماط العيش السائدة في الغرب.

فيعتبر "ميردال" أنّ الاكتفاء "بالديمقراطية السياسية بدون المزيد من المساواة الاجتماعية والاقتصادية إنجاز فارغ لا قيمة له"(49). والمساواة هنا لا تعني مجرد كفالة المساواة في تطبيق الأصول والقواعد، بل تعني أيضاً التدخل لتحقيق المساواة في المكاسب المحصّلة. وإلى جانب كلّ ذلك، أضاف "ميردال" أنّه لا بدّ من اللجوء إلى استخدام "الإجراءات المصحوبة بأدوات تجعل تطبيقها إلزامياً"(50) من أجل استثارة عزائم الناس، إذ "لا يمكن تحقيق التطور الاقتصادي من دون حدٍّ معيّن من التنظيم الصارم للمجتمع، هذا الحدّ الذي يفوق ما تسمح به التأويلات السائدة للديمقراطية"(51). لا بدّ من كسر "المقاومة التي تبديها عامة الناس للتغيير" والتغلب عليها(52)، إذ بوجود "مقاومة ثابتة ومتصلبة" للتغيير في جميع مجتمعات العالم الثالث، من المستحيل أن "تحلّ الحداثة في هذه المجتمعات عن طريق التطور الطبيعي والتلقائي"، لا بل فقط عن طريق "السياسات العامة الصارمة" لكي "تتمكن الدولة من إطلاق عملية التنمية وتوطيدها"(53). فمسؤولية توجيه التنمية الاقتصادية لا تقع على عامة الناس بل على "الأشخاص الذين يفكرون ويعملون بالنيابة عنهم"(54).

باختصار، على الرغم من كون السجال حول تنمية العالم الثالث حديث العهد، غير أنّه من الحجج التي قدّمها "ميردال" يمكن استنباط تصور يعود إلى قرونٍ خلت، يجمع فيما بين المساواة الاقتصادية وعدم المساواة السياسية، ويعطي الدور الأكبر للوكلاء المتميّزين بقدراتٍ غير عادية، فكرية وأخلاقية، لكي يقرروا عن عامة الناس - وهذا التصور هو التصور الحر. كما يمكننا أن نستنبط من "باور" كلّ المعالم الرئيسية التي تميّز بها تصورٌ آخر يعود إلى قرونٍ خلت، وهو التصور المقيّد.

فـ"باور" رأى أنّه في حالاتٍ عديدة أظهر عامة الناس في العالم الثالث تجاوباً كبيراً مع التفاعلات الشاملة لقواعد وأصول الحوافز الاقتصادية[55]، ورفض الفكرة التي تقول بوجوب "مراعاة الوضع الخاص للناس العاديّين" من العالم الثالث[56]، كما رفض "تصنيف الفئات المعنية على أنّها بائسة وعاجزة"[57]، والفكرة المسبقة بأنّهم "لا يعرفون ما هو صالح لهم، ولا حتى ماذا يريدون"[58] - فوجهة النظر هذه "تجرد عامة الناس في العالم الثالث من هويتهم وخصائصهم وشخصيتهم ومسؤوليتهم عن أنفسهم"[59]. وكلّ البراهين المتوفرة "تبطل الادّعاء بأنّ الفرد الإفريقي أو الآسيوي لا يستطيع أن يخطط أو أنّه لم تكن له الخبرة في التخطيط لآجالٍ بعيدة المدى"[60]. كما يلاحظ "باور" أنّ ما يتم اقتراحه من "تضحيات لا يمكن أن يقبل بها أولئك الذين يدعون بحماسة إلى فرضها على غيرهم"[61]. وكان "باور" ينظر إلى "المفكرين الذين كانوا يحظون بالاحترام الكبير من البروفسور "ميردال"، على أنّهم "يشكّلون خطراً كبيراً على التقدم لا القوة المحركة لهذا التقدم، لأنّ محاولاتهم في إزالة التباينات في الثقافة واللغة والمكانة الاجتماعية والثروة والدخل" ومحاولاتهم "في حلّ العوامل المؤثرة في تمتين الروابط الاجتماعية" لا يسفر عنها سوى "استئثار شديد وحادّ في السلطة"[62]. كما اعتبر أنّ العداء الذي يبديه التصور المناقض للسوق الحرة و"ازدراءه للناس العاديّين ليسا سوى وجهَين لعملة

واحدة" (63). كلّ هذا يعني أنّ "باور" تباين مع "ميردال" في تصوراته للإنسان والمجتمع بشكلٍ عام، ورفض بشكلٍ أخص "اعتبار "ميردال" الأفراد الأكثر فقراً ضحايا للمجتمع" (64).

ولمعرفة أيٌّ من الاثنين، "ميردال" أم "باور"، نادى بقدرٍ أكبر من المساواة، لا بدّ من توضيح المقصود بالمساواة، أهي مساواة في المكاسب الاقتصادية أم مساواة تّجاه مجريات العملية السياسية. فمن الواضح أنّ الاول من المؤمنين بالمساواة في المكاسب الاقتصادية، بينما الثاني من أنصار المساواة أمام آليات التحولات الاجتماعية. وبالتالي، يمكن القول بأنّهما الناطقان باسم تصورَين تناقضا منذ عقودٍ طويلة، بالرغم من الحداثة النسبية لموضوع السجال فيما بينهما.

والاختلاف في ما بين "ميردال" و"باور" يتضمن أيضاً تناقض مفهوم كلٌّ منهما لدور السلطة، والذي يمكن إدراجه في سياق التناقض فيما بين التصورَين، الحر والمقيّد. بحسب "ميردال"، كان لدور السلطة الأثر الكبير في تشكيل النتائج الاقتصادية في العالم الثالث، ليس فقط بسبب العامل التاريخي المتجلّي "باستغلال الدول الغربية لموارد وشعوب المناطق المتخلفة العديدة من العالم وحرمان شعوب هذه المناطق من فرصة الاستقلال السياسي والاقتصادي" (65)، بل أيضاً بسبب جملة من العوامل الداخلية، "كالسلطة الكبيرة التي يتمتع بها دبابير المرابين والوسطاء" والتي لا تزال سائدة في ما نراه اليوم "من تسلطٍ لهؤلاء على العديد من فلاحي منطقة جنوبي آسيا" (66)، ومنها على سبيل المثال، ما نشهده في ماليزيا من "القوة الاقتصادية الكبيرة" التي تتمتع بها الأقلية من أصولٍ صينية(67). فبالنسبة لـ"ميردال"، السبب في فشل مخططات الاقتصاد يعود إلى الفشل في "الحدّ من استئثار قوى معيّنة بالتحكم بأداء الاقتصاد" (68). في مقابل هذا الفهم للسلطة، لم يأخذ "باور" بكامل المفهوم الذي يقول بوجود أيّ سلطة تستطيع التحكم بالاقتصاد في إطار الأسواق التنافسية:

لنظام السوق قدرة عالية وكبيرة على تقليص سلطة الأفراد والجماعات في التحكم بخيارات الناس، أي غصب الناس على خيارات محدّدة. فامتلاك الثروات لا يكفي بحدّ ذاته لكي يحصل الأثرياء على هذا النوع من القدرات. والوقائع المستقاة من النُظُم الاقتصادية المعتمدة على حرية التنافس تدل على عكس ذلك؛ فنرى أنّ الأغنياء، وبالأخص أصحاب الثروات الكبيرة منهم، يدينون بثرائهم بشكلٍ واسع للأنشطة التي وسّعت من خيارات مواطنيهم، بمن فيهم الفقراء منهم. والدليل الأبرز على ذلك، الثروات المحققة في قطاعَي الإنتاج المكثّف ومحلات البيع الكبيرة[69].

من الملاحظ أنّ الاختلاف فيما بين وجهتَي نظر "ميردال" و "باور" لا يقتصر على مسألة تقديرهما لحجم السلطة أو لموقعها، بل أيضاً وبشكلٍ أكبر، على مفهوم كلٍّ منهما للعناصر التي تتكوّن منها السلطة. فكما هي الحال بالنسبة للمساواة، والحرية، والعدالة، تُعرّف السلطة في التصور الحر (ميردال) بما تفرزه من نتائج، بينما في التصور المقيّد (باور) تُعرّف السلطة على أنّها إحدى الخصائص الخاصة بسياق العملية التي يُنظر فيها. فبالنسبة لتعريف "باور" لعملية الإكراه أو ممارسة السلطة على أنّها "قيود وشروط تحدّ من خيارات الغير" - وهو التعريف الذي يصف سياق العملية - لا نجد ما يقابله لدى "ميردال"، بل نتبين أنّه لم يتطرق أبداً إلى هذا التعريف من هذه الزاوية في جميع الأمثلة التي أوردها. فبالنسبة لـ "ميردال" النتيجة المتمثلة "بالتبعية الاقتصادية" هي الدليل الكافي على وجود سلطة اقتصادية ما تعمل على إكراه الناس وإخضاعهم لسلطتها. وهذا التعريف للسلطة على أنّها "إمكانية فرض إرادتنا على ما يفعله الآخرون"[70]، قال به "ماكس فيبير Max Weber" من قبل، وإن بشكلٍ ضمني، وتبناه في وقتٍ حديث "جون كينيث غالبرايث"، كما أنّه التعريف الذي أخذ به التصور الحر بشكلٍ عام. في

الظاهر وللوهلة الأولى، قد يبدو التعريفان متشابهَين جداً، لكنّهما في الواقع شديدا الاختلاف.

عندما يستطيع الطرف (أ) حمل الطرف (ب) على فعل ما يريده (أ)، فهذا يعني أنّ الطرف (أ) يملك السلطة والنفوذ على الطرف (ب) بحسب التصور الحر لمعنى السلطة المحدّد بحسب معايير النتائج. ومن الأمثلة على ذلك، ما يقوله الباحثان المعاصران "روبرت دال Robert A. Dahl" و"تشارلز ليندبلوم Charles E. Lindblom" في كتابهما "في السياسة والاقتصاد وشؤون الرعاية": "الطرف (أ) يُعتبر مسيطراً على الطرف (ب) في حال كانت أفعال الطرف (أ) مؤثرة على الطرف (ب) بحيث تحمل الطرف (ب) على الاستجابة بطريقة محدّدة"؛ فـ"عندما يتفاوض الموظف مع المسؤول عنه في العمل بشأن أن يزيد الأخير من الأجر الذي يحصل عليه الأول"، اعتبر الباحثان أنّ المسؤول الأخير يتحكم بالأول، بكلّ ما تعني كلمة تحكم من معاني، أو بمعنى آخر، للمسؤول سلطة على الموظف[71]. فالنتيجة هي التي تحدّد السلطة. لكن في حال كان الطرف (ب) مشاركاً في آلية العمل حيث لديه عدد من الخيارات تعادل على الأقل ما كانت لديه قبل تدخل الطرف (أ) في هذه الآلية، نستخلص بأنّ الطرف (أ) لم يحدّد خيارات الطرف (ب)، وبالتالي ليس للطرف (أ) سلطة على الطرف (ب)، بحسب التعريف المستعمَل من قبَل "باور" للسلطة كآلية عمل، وبحسب التعريف المعطى للسلطة في التصور المقيّد. اعتبر "غالبرايث" أنّه في حال عرض الطرف (أ) "البدائل العادلة" على الطرف (ب) يكون ممارساً للسلطة على الطرف (ب)[72]، غير أنّ "باور" رفض ذلك، باعتبار أنّ الطرف (أ) لم يحدّ من خيارات الطرف (ب) بل عمل على توسيعها. وحتى في حال كان البديل الجديد المقترح من الطرف (أ) مؤاتياً بشكلٍ كبير للطرف (ب) بحيث يدفعه عرض هذا البديل الجديد إلى اعتباره من قبَل الطرف (ب) كنتيجة محتومة لا بدّ أن يقبل بها دون غيرها من البدائل، لم يقل التصور المقيّد للسلطة بأنّه

يوجد ممارسة لنوع من السلطة والنفوذ في هذه الحالة. لذا نرى أنّ النقاش بشأن حجم وموقع السلطة في المسائل الاقتصادية، سواء دار النقاش في إطار ما يجري في العالم الثالث أو في أيّ إطارٍ آخر، لا يتمثل بكونه جدلاً حول وقائع وحقائق نستطيع تبيّن صحتها بواسطة الاختبار، بل يعود في العديد من جوانبه إلى الخلاف الأصلي فيما بين التصورات المختلفة وإلى التعاريف المستعملة من قبَل كلّ طرف والمرتكزة بدورها على هذه التصورات المختلفة.

بما أنّ الإنسان قادر، بوسيلةٍ أو بأخرى، على التأثير في إنتاج نتائج محدّدة، أكثر بكثير ممّا لديه من قدرة على التحكم بكامل آليات عمل المجتمع، من الطبيعي أن يكون لمفهوم السلطة شأن مهم في التصور الحر الذي ينظر إلى الأمور بوصفها نتائج، بعكس التصور المقيّد القائل بآليات التحول لا النتائج. لذا، ارتبط مفهوم "النفوذ الاقتصادي"، الحديث نسبياً، بشكلٍ واسع بالملتزمين في التصور الحر، على المستوى الاقتصادي وغيره من المستويات، بينما بقي المفهوم محلّ تشكيك، إن لم يكن محلّ رفض بالكامل في التصور المقيّد. النقطة البارزة في هذا الاختلاف تتمثل في مدى ارتباط حجم السلطة في أيّ إطارٍ كانت، بكيفية تعريف مفهوم السلطة. والنقطة الأكثر أهمية، هي أنّ السياسات المعتمدة من كلّ فريق والمرتكزة على تحديد كلٍّ منهما لمفهوم السلطة تعتمد على الأمور الجوهرية التي يستجيب لها كلّ فريق، لا على مجرد التزامهما بالتعريف الذي قدّماه لمفهوم السلطة(73).

يرى أصحاب التصور المقيّد أنّ اللجوء في معالجة المشاكل الخاصة بآلية العمل الاقتصادي، حيث لسلطة البشر إمكانية ضعيفة في التأثير، إلى الزيادة من سلطة عدد محدود من البشر في التحكم بالعملية السياسية، حيث يوجد إمكانية كبيرة للتأثير، من شأنه أن يقيّد الحريات العامة لا أن يوسّعها. غير أنّ أصحاب التصور الحر، الذين يحملون مفاهيم مغايرة لمفهوم السلطة،

يعتبرون أنّ ممارسة السلطة السياسية "لها وقع لا يُذكر بالمقارنة مع ما يمكن أن ينتج من آثار عن الزيادة في النفوذ المنظّم لأصحاب المصالح والموارد واستئثارهم بهذه السلطة"[74]. كلا الطرفَين يستعملان ذات الكلمة، لكنّهما يتكلمان عن شيئَين مختلفَين يتقاطعان في نقطة معيّنة بحيث يبدو لنا وكأنّهما يتكلمان عن الموضوع نفسه.

## القانون

في العديد من القضايا القانونية، القرار الأهم هو في تحديد الجهة التي لها سلطة القرار - أي في تحديد موقع الاستنساب والقرار. إذ إنّ مسألة التفسير القضائي المحدود للدستور في مقابل التفسير الواسع له، مرتبطة بشكلٍ كبير فيما لو وجب على المحاكم أن تحصر عملها، بقدر الإمكان، بوضع الحدود القانونية ممّا يسمح للمعنيّين بقدرٍ من الحرية في استنساب القرارات المناسبة لهم من ضمن ما يقرّ به القانون، وبين أن تكون للمحاكم صلاحيات واسعة في مراجعة هذه القرارات، من جهة تأمين التكافؤ فيما بين الأطراف المعنية، والتأكد من أنّ هذه القرارات لم تكن اعتباطية بل عقلانية، ولم تكن متحيّزة بل حقّة وعادلة، ولم تكن متجبرة بل حرة الضمير. ومن بين المسائل العديدة التي يُنظر إليها من مواقع ومن وجهات نظر جدّ متباينة من قبَل التصور المقيّد والتصور الحر، يشكل موقع الاستنساب والاختيار في القانون إحداها.

بالنسبة للتصور المقيّد، على موقع الاستنساب والقرار أن يكون، قدر الإمكان، بيد الأفراد والمؤسسات أصحاب العلاقة المباشرة والذين تقع عليهم المسؤولية الكاملة في تحمل عواقب هذه القرارات، بمعنى ما تلحقه بهم شخصياً من ربحٍ أو خسارة. فبمجرد أن يرسم القانون حدود الاستنساب والقرار لأصحاب العلاقة، على المحاكم أن تحرص بشدة على أن تلتزم بهذه الحدود وأن لا تعيد النظر بالحكم على قرارات أصحاب العلاقة. فحتى لو كان واضحاً أنّ القرارات المتّخذة كانت بغرض التهرب من الضرائب، على

سبيل المثال، المسألة الأساسية - بحسب "وليام ويندل هولمز William Wendell Holmes" - تكمن في ما إذا كانت تلك القرارات واقعة ضمن الحدود القانونية لحرية الاستنساب والقرار لدى الأفراد، لأنّ "المعنى الفعلي لأيّ حدٍّ فاصل في القانون هو أنّه بوسعك أن تقترب بالقدر الذي تريده من هذا الحدّ بشرط أن لا تتجاوزه"(75).

ومبدأ "هولمز" هذا أُخذ به في العديد من القضايا المتنوعة، من الميراث إلى التشريع وإلى القضايا الجنائية وغيرها من القضايا. فبحسب "هولمز"، للفرد الحقّ المطلق إلى درجة "الاستبداد" في ما يريد أن يفعل بممتلكاته من بعد مماته(76). والأمر نفسه ينطبق على الهيئة التشريعية، التي تستطيع، من ضمن الصلاحيات المعطاة لها، أن تصدّق على القوانين "التي تكون على درجة كبيرة من الغباء ومن إيقاع الضرر إلى حدّ الإجازة بنحر الدجاجة التي تبيض ذهباً". فبحسب "هولمز"، "وجوب أن تكون قراراتنا حكيمة وذكية لا يُعدّ واجباً دستورياً"(77)، وأنّه "ليس صحيحاً على الإطلاق أنّ كلّ قانون يشوبه الشطط يمكن أن يعتبره القضاة قانوناً باطلاً"(78). ولم يكن "هولمز" ميالاً لإدانة الشخص الذي قتل بدافع الدفاع عن النفس، حتى لو "تبيّن له بعد المراجعة الهادئة لظروف هذا الفعل بأنّه لم يكن ضرورياً وكان بإمكان الفاعل تفادي القتل"، فبالنسبة لـ"هولمز"، "من غير الواقعي افتراض أنّه يمكن للذي تُرفع بوجهه السكين أن يفكر ملياً بعواقب ردّات فعله بعد زوال هذا الخطر الداهم"(79).

الجامع المشترك في ما بين جميع هذه القضايا المتفرقة والمتنوعة، هو انطلاقها من أساسٍ منطقيٍّ واحد يقضي بأنّه ما إن تُرسم الحدود القانونية لحرية الاستنساب، على المحاكم الامتناع عن التدخل في الحكم على الطريقة التي تُمارس بها هذه الحرية. وإذا راجعنا الفرضيات التي ينطلق منها التصور المقيّد لبناء مواقفه المبدئية، يكون من الصعب أن نتخيل بأن يكون المبدأ القانوني خلاف ذلك. فهذا المبدأ هو المعادل القانوني لسياسة عدم

التدخل *Laissez-faire* في الاقتصاد، الذي يستند هو أيضاً إلى نفس التصورات المقيّدة للإنسان والمجتمع.

لكنّ أصحاب التصور الحر يعتبرون بأنّ هذا التحفظ والامتناع عن التدخل من قبَل المحاكم هو بمثابة السماح للظلم بأن ينتشر في حين أنّه يمكننا التصدي له ومنع حصوله. وفي هذا السياق، يقول "رونالد دواركين Ronald Dworkin" بأنّه يتوجب على المحاكم التقدّم "باقتراحات تعزّز القيَم الأخلاقية" لدى حكمها على "أعمال الكونغرس والولايات والرّئيس" (80). فإذا كان القانون الأساسي يقضي "بحقّ التعليم للجميع من دون تمييز"، يصبح "من الخطأ أن لا توّفر سلطات الولاية هذه الفرصة لجميع مواطنيها"، وعلى المحاكم التدخل في إصلاح ما ترتكبه هذه السلطات من أخطاء(81). فمن وجهة نظر التصور الحر لا يوجد عدالة في "افتراض أنّه من الطبيعي ومن المسلّمات أن يكون للناس الحقّ في التصرف بما يملكونه بحرية تامة" (82)، ومن غير المعقول أن يكون "لربّ العمل الحرية التامة في استخدام الذين يعملون لديه بحسب الشروط التي تناسبه وافتراض هذا الأخير بأنّ هؤلاء الموظفين مستّثنون من حماية الدستور لهم من جّور القوانين التي ترعى نظام شركته" (83). فبالنسبة لأصحاب التصور الحر، لا تُحلّ المسائل بمجرد تحديد الجهة الصالحة للاستنساب والقرار، بل تتعلق أيضاً بكيفية ممارسة هذه السلطة من جهة عقلانيتها وتحلّيها بالقيَم الأخلاقية وعدالتها. فإذا كان باستطاعة أيّة جهة محايدة الحكم على القرارات من الناحية الأخلاقية، يصبح من الصعب لمن يتمتع بسلطة تغيير الأمور للأحسن التملص من أن يقوم بهذه الإصلاحات المطلوبة.

يُعتبر كلٌّ من "لورانس ترايب Laurence Tribe" و"رونالد دواركين Dworkin Ronald" من أبرز المروّجين المعاصرين لوجهة النظر التي تقول بأنّ تحفظ المحاكم عن التدخل هو بمثابة السماح للظلم بأن ينتشر في حين أنّه من الممكن التصدي لهذا الظلم ومنع وقوعه. فـ"ترايب" يرفض المبدأ القائل "بتجاهل مضمون وجوهر القرار" واكتفاء المحاكم برسم الحدود القانونية

وتعريف الإجراءات المسموح بها، دون الحكم على ما يسفر عن هذه الإجراءات من نتائج طالما أنّها تتم ضمن الحدود القانونية المرسومة لها[84].
على القضاة "المساءلة والمحاسبة في التسويات التي توصلت إليها السلطة السياسية الحاكمة" بدلاً من التعبير عن الرضا التّام عن أنّ "الإجراءات تمّت وفق القانون" وبحسب ما أقرّه الدستور من صلاحيات للسلطتَين التشريعية والتنفيذية[85]. فلا يصح الاكتفاء بأن تكون هذه السلطات اتّبعت بشكلٍ تام النصوص الدستورية الصريحة؛ إذ على المحاكم أن تتبين "القيَم" المتضمنة في هذه النصوص الدستورية وأن تحرص على أن تكون هذه القيَم مضمَّنة في صلب هذه القرارات. وبدوره، رأى "رونالد دواركين" ضرورة أن يكون للمحاكم الحقّ بتجاوز الحدّ الفاصل فيما بين السلطات وأن تكون لها السلطة في محاسبة السلطات الأخرى على ما تمارسه من صلاحيات. بحسب "دواركين"، "لا بدّ من العمل على الدمج فيما بين القانون الدستوري والنظرية الأخلاقية"[86] والتأسيس على ما يتضمنه الدستور من قيَم، لا الاقتصار على القواعد الصريحة للإجراءات المتوافَق عليها والمذكورة بصراحة في هذه الوثيقة.

وبالرغم من كون التقييم للقيَم الضمنية لا يمكن إلاّ أن يكون ذاتياً، فقد اعتبر "ترايب" أنّه لا يصح أبداً "إفراغ الإجراءات القضائية من جوهرها وروحها لتجنب الأحكام غير الموضوعية"[87]. فبمجرد أنّه يوجد أحكام متنوعة تؤدّي إلى مفاعيل متنوعة، يعتبر "ترايب" أنّ هذه الحقيقة هي الدليل على أنّه يوجد خيارات ضمنية أثّرت في نوع الحكم المتّخذ، وهذه الخيارات تخص ما تبدّى لمتّخذ الحكم أنّه يمثل جوهر وروح القانون. فعلى سبيل المثال، حماية حقوق الملكية تعني بالفعل ومن حيث النتائج "إقامة كلّ التحصينات من أجل منع إعادة توزيع شامل للثروات ومن أجل الإبقاء على التوزيع القائم للثروات والقوى الاقتصادية السائدة"[88]. من هذا المنطلق، عندما تقوم المحكمة العليا للولايات المتحدة بنقض القوانين الصادرة عن

الولاية بحجة خرقها لحقوق الملكية، تكون المحكمة العليا "مساهمة في تعزيز الحماية لأشكال التوزيع الحالي لرأس المال"[89]. كما يرى التصور الحر أنه يوجد "تحيّز شديد ضد إعادة توزيع الثروات الاقتصادية" في الشروط الدستورية التي تفرضها الحكومة في إجراءات "التعويض العادل" عندما يتم مصادرة الممتلكات الفردية بموجب القانون الذي ينظّم هذه العملية[90]. القانون الذي "يشكو من أساسه من التحيّز ضد إعادة توزيع الثروات"، يعتبره التصور الحر ذا فائدة بالنسبة "للثروات المختَلَسة"[91] - أي أنّ التصور الحر ينظر إلى القانون من منطلق ما ينتجه من فوائد في مواقع معيّنة، لا من منطلق الآليات الاجتماعية التي تصبح سهلة التحقيق في ظلّ نظام صنع القرار الاقتصادي القائم على حقوق الملكية. في المقابل، يعمد أصحاب النظريات القانونية الذين يدعمون حقوق الملكية، إلى الدفاع عنها من منطلق مختلف بالكامل، يقوم على أنّ حقوق الملكية "لها أثر إيجابي على فاعلية عمل النظام الاقتصادي"[92]. فالأمر الذي يوليه هؤلاء المنظّرون القانونيون أهمية كبيرة ليس النظر إلى ما قد مضى وملاحظة ما أنتجه هذا القانون من انعكاسات على أفراد أو طبقات محدّدة، بل النظر إلى ما هو مأمول من القانون في المستقبل في إنتاج الحوافز الشاملة لكلّ أفراد المجتمع - أي إلى الآثار المحتملة لقانون حقوق الملكية على "نظام الثواب والعقاب"[93] - النظام المركزي والأساسي في التصور المقابل، أي التصور المقيّد. غير أنّ "ترايب" لم يصل إلى استنتاجات مناقضة للتصور المقيّد فحسب، بل عرض وجهة نظره انطلاقاً من أُسُس ومبادئ وقواعد مختلفة بالكامل عن وجهة نظر التصور المقيّد.

فيرى "ترايب" أنّ "المبادئ القانونية الحيادية في ظاهرها" تفضح وتكشف عن "الانحراف الذي لا شكّ بوجوده في اتّجاه استئثار أصحاب النفوذ والثروات بمزيدٍ من الثروات والنفوذ"[94]. وما نحتاج له في هذه الحالة هو "تصحيح المفاهيم التي لدينا عن المساواة"، إذ إنّ "المساواة

أساسية في حماية حقّ حرية التعبير والانتماء الذي يكفله الدستور "[95]. وكما هو الحال في الصِّيَغ المقدمة من قبَل التصور الحر في المجالات الأخرى، فكذلك في القانون، النتيجة هي التي تحدّد المساواة لا آلية العمل والإجراءات التي ترعى العمل. فبحسب "ترايب"، "لم تكن حرية التعبير متوفرة لجميع الناس"[96]، لأنّ "وسائل الاتصال الرخيصة من مثل توزيع النشرات، وحثّ الناس على التظاهر، والخطابة في الهواء الطلق تمّ التخلي عنها لصالح وسائط الإعلام الأكثر تكلفةً من مثل التواصل الإلكتروني، والإعلان في الصحف، والبريد المباشر"[97]. فحرية التعبير كقاعدة، لا تعني بالضرورة حرية التعبير بالمحصّلة. وبينما يوجد "مساواة في الصوت الانتخابي"، غير أنّه لا يوجد "مساواة في الصوت المطلبي"[98].

يُعتبر كلٌّ من النفوذ الاقتصادي وضرورة العمل في المؤسسات عن طريق المشاركة أمران محوريان في التحليل المنطلق من التصور الحر. غير أنّ هذه الأهمية المعطاة لكلا الأمرين لا يأخذ بها أصحاب التصور المقيّد، الذين يرون أنّ "النفوذ" المفترَض للشركات الكبيرة "وهمٌ أكثر منه حقيقة"، وأنّ "أسلوب المشاركة" في الوصول إلى قرارات جماعية غالباً ما يكون فاقداً للفاعلية[99]. وهنا أيضاً، نلاحظ أنّ النقاط التي يختلف حولها التصوران ليس لها الطابع الاختباري البحت، إذ إنّ مصطلح "النفوذ" يعني في التصور المقيّد قدرة جهة ما على تقليص خيارات الجهات الأخرى، ومن هنا عدم اعتراف التصور المقيّد بوجود هذا النوع من "النفوذ":

> ما معنى أن يتمتع أحدهم بالسلطة في إدارة العاملين وفي تشكيلهم وفق المهام المتنوعة؟ هذه السلطة المفترضة هي تماماً كالسلطة التي يتمتع بها أيّ مستهلك منّا على كيفية إدارة صاحب الدكان لدكانه وتعيين المهام المتنوعة له. فلكلّ مستهلك منّا القدرة على أن يفرض على صاحب الدكان مهمة الحصول على البضائع التي يريدها وأن يحثّه على تأمين هذه

البضائع بأسعار تكون مقبولة من كلا الطرفَين. هذا هو بالضبط كلّ ما تعنيه سلطة ربّ العمل على العاملين لديه(100).

بحسب هذا المفهوم لمعنى السلطة، لمّا كان ربّ العمل غير قادر على تقليص مجموعة الخيارات التي يمكن أن يتّخذها العامل، فلا يعني هذا أنّ لربّ العمل "سلطة" على العامل. غير أنّ السلطة أو النفوذ ليسا لهما هذا المعنى الإجرائي لدى أصحاب التصور الحر. فبالنسبة لأصحاب هذا التصور الحر الذين يقيّمون الأمور بناءً على نتائجها لا بناءً على طبيعة مسارها، لمّا كان بإمكان طريقة تصرف الطرف (أ) أن تغيّر في طريقة تصرف الطرف (ب)، فهذا يعني أنّ للطرف (أ) السلطة في أن يتصرف الطرف (ب) بالطريقة التي يحدّدها الطرف (أ). ومن الأمثلة على ذلك، يرى "ترايب" أنّه في حال رفضت الحكومة التكفل بمصاريف عمليات الإجهاض للنساء اللواتي يعجزنّ عن دفع هذه المصاريف، فهذا يعني أنّ الحكوْمة تسببت بـ"ولادات بالإكراه"، وتكون بتصرفها هذا كما لو أنّها "تسخّر النساء (على الأقل الفقيرات منهنّ) للعمل كحاضنات بالرغم منهنّ"، وبالتالي "فهي تنكر عليهنّ الحقّ في التصرف بأجسادهنّ وبمستقبلهنّ"(101). هذا التحليل ينسجم مع الإطار المنطقي الذي يحدّد مفهوم السلطة بكونها القدرة على التأثير في سلوك الآخر، غير أنّه يتعارض مع التعريف الذي يقول بأنّ السلطة هي القدرة على تقليص الخيارات التي يمكن أن يتّخذها الآخر. وفي إطار هذا المعنى الأخير، تكون الحكومة متمتعة بالسلطة على النساء الحوامل عندما تنكر عليهنّ الحقّ في الإجهاض، لا في حال تمنعت الحكومة عن دفع المصاريف عنهنّ.

والصدام بين المفهومَين يبلغ حدّه في المسائل القانونية التي تستدعي تدخل الحكومة بطلبٍ من فئات خاصة من أجل تثبيت حقّهم في العقود التي ينشئونها وفي ملكياتهم الخاصة. فعندما تكون شروط العقد متوافقاً عليها فيما بين الأطراف من القطاع الخاص وبملء إرادة كلّ الأطراف المعنية، يكون الخيار والقرار للقطاع الخاص – وذلك لدى تحرير العقد كما في حال تمّ فسخ

العقد، فللأطراف المتضررة الخيار في اللجوء إلى سلطة الحكومة في تثبيت بنود العقد. وكذلك الأمر عندما تُنتهك حقوق الملكية، الخيار يكون في يد صاحب الملكية، الذي يمكن إمّا أن يقبل بما حصل، أو أن يلتمس سلطة الدولة من أجل طرد المعتدي أو ملاحقته بالوسائل القانونية أو الإجراءَين معاً.

ومن الأمثلة على "تحرك الدولة" بطلبٍ من طرف خاص لحق به الضرر، قضية شهيرة تخصّ امرأة كانت توزع مناشير في منطقة مشروع سكني خاص، متحديةً قوانين المشروع التي تمنع مثل هذه الأعمال، فألقي القبض عليها بتهمة التعدي على حرمة أملاك الغير. بالنسبة لوجهة النظر المبنية على التصور المقيّد والتي تقول بوجوب تقيّد القضاء بما ينصّ عليه القانون، السؤال المركزي الذي يجب أن تسأله المحكمة قبل أن تقرر في هذه القضية هو فيما لو كان "تحرك الدولة" المطلوب من الطرف الخاص هو من ضمن الحدود التي نصّ عليها قانون حماية الملكية الخاصة. لكن من وجهة النظر المقابلة الداعية إلى أن يكون القضاء أكثر تحرراً، كان من واجب المحكمة البحث والتدقيق فيما لو كان "تحرك الدولة" المطلوب متوافقاً مع "القيَم" المشتّقة من الدستور، لا أن تكتفي بكون هذا التحرك متناسباً مع القوانين الصريحة للدستور. ومن بين هذه "القيَم الدستورية" حرية التعبير بموجب المادة الأولى من التعديل الدستوري، والتي تمنع صراحةً الحكومة - لا الأفراد - من وضع القيود على حرية التواصل والاتّصال فيما بين الأفراد.

وفي هذه القضية الخاصة - السيدة مارش ضد ولاية ألاباما (في عام 1946) - قررت المحكمة العليا الأميركية نقض الحكم بالتعدي على حرمة أملاك الغير، مستندةً في ذلك إلى المادة الدستورية في حرية التعبير. وفي قضايا لاحقة تتعلق بتعديات مماثلة في مراكز التسوق، جاءت قرارات المحكمة العليا في عدد من المرات لصالح النقض وفي عدد آخر ضد النقض[102]. والبارز في هذه القضية هو المنطق الذي يرتكز عليه كلّ طرف وعلاقة هذا المنطق بمفاهيم كلّ طرف لمعنى السلطة ولموقع الخيار الممارس لهذه السلطة. فحين يكون عمل

الحكومة في تثبيت قوانين منع التعدي على أملاك الغير سليماً من الناحية الإجرائية كتطبيق للبنود الصريحة في قوانين الملكية الخاصة، يرى التصور الحر بأنّ على المحاكم أن ترفض استصواب "تحرك الدولة" عندما تكون الحصيلة النهائية لهذا التحرك نقض الحقّ الشخصي في حرية التعبير في هذه الممتلكات لسبب كون صاحب هذه الممتلكات غير محب للعرق الذي ينتمي إليه الشخص المعتدي على ممتلكاته. في الكثير من القضايا المختلَف عليها فيما بين التصور المقيّد والتصور الحر كما في قضايا "الدعاوى التي تكون الدولة طرفاً فيها"، يتمحور الجدل حول فيما لو كانت النتائج أم الآليات والإجراءات هي الأهم في تقرير هذه القضايا.

فيما يسلّم "لورانس ترايب" بأنّ "الدستور لا يلحظ أيّ اهتمام مباشر بأفراد أو جماعات معيّنة"، غير أنّه يضيف بأنّه من خلال استعمال سلطة الدولة بموجب القوانين التي تمنع الاعتداء على حرمة الغير، تكون هذه السلطة مساهمة في "تعزيز قدرة أصحاب الممتلكات على إلحاق الأذى بالغير"، وتكون الحكومة بالتالي مسؤولة عمّا أسفر عن تدخلها من نتائج خاطئة[103]. وهكذا، من الممكن استعمال "تحرك الدولة" "كذريعة باطلة لخياراتٍ لها وقع كبير على من تدّعي الدولة ضدهم"[104]. في المقابل، يشدّد التصور المقيّد على ضرورة إبقاء المبادرات في إطار السعي لكي تكون الإجراءات مطبّقة بحسب المبادئ المتّفق عليها، والمسألة الوحيدة التي تهم هذا التصور هي في ما لو كانت الحدود القانونية لحقوق الملكية وُضعت بشكلٍ صحيح، بدون أيّ اعتبار لما يسفر من عواقب وخيمة نتيجة ممارسة صاحب الملكية العقارية لحقّه بحسب ما ينصّ عليه القانون. ولهذا الرأي صدى في ما قاله "أوليفر ويندل هولمز" في تعليقه غير المتّفق مع ما حكمت به المحكمة العليا في قضية (بيترسون ضد مدينة غيرينفيل) بأنّ "حقّ الفرد بالتصرف بملكه الخاص كما يشاء" يعني بأنّ للفرد الحقّ القانوني في أن يكون "غير منطقي، اعتباطي، وحتى غير عادل"[105].

## الخلاصة والدلالات

لكلٍّ من التصور المقيّد والتصور الحر مفهومٌ خاص لدور السلطة بأشكالها المتنوعة يختلف عن المفهوم الآخر بشكلٍ جذري. فالسلطة بمعنى تعزيز الدولة المسالمة لقواها العسكرية، يرى التصور الحر بأنّها تؤدّي إلى نتائج عكسية خطرة، بينما يعتبر التصور المقيّد بأنّ هذه القوة ضرورية جداً من أجل المحافظة على السلام. ووجهات النظر المتعاكسة هذه ما زالت شائعة اليوم بقدر ما كانت عليه في القرن الثامن عشر - كما كانت وما زالت شديدة الارتباط بمواقف كلّ تصور من المسائل الاجتماعية الداخلية المتنوعة من مثل الاختلالات في المداخيل والثروات أو الجريمة والعقاب. وحتى في المسائل المستجدة حديثاً، من مثل مسألة الإجهاض أو مسائل تنمية العالم الثالث، ينقسم أطراف الجدل في مجموعات متقابلة وفق الفرضيات الأساسية المختلفة والتي تعود إلى عدة قرون مضت.

التصور المقيّد لقدرات الإنسان الفكرية والأخلاقية يعتمد بدرجة أقل على المنطق المنظّم ببيانات كلامية بهدف الإقناع، وبدرجة أكبر على الحوافز بهدف التأثير على السلوك. فينظر التصور المقيّد إلى أعمال العنف المجاني - سواء قام بها مجرمون أفراد أم دول - كحالة قابلة للردع عن طريق ما يتضمنه النظام من روادع، لا كحالة من الممكن اقتلاعها من الجذور عن طريق توعية الأطراف المعتدية أو عن طريق بثّ المشاعر التي من الممكن أن تؤدّي إلى عكس ما هو مبتغى منها. ولا يرى التصور المقيّد أنّ البيانات الكلامية من النخبة الفكرية والأخلاقية ذات جدوى في منع الجرائم والحروب، ولا حاجة ولا فائدة لهذه البيانات في تنمية العالم الثالث. كما أنّه لا يرى أيّة فائدة في استبدال الحكمة المتضمنة في الإجراءات القانونية التي تطورت عن طريق تفاعلٍ شاملٍ مع الأنظمة والأعراف باجتهاداتٍ طارئة من المنظّرين القانونيّين.

في المقابل، ينظر أتباع التصور الحر إلى القدرات الإنسانية الحالية على أنّها أقل بكثير من المقدّرات القصوى التي يستطيع أن يتمتع بها الجنس البشري على المستوَيين الفكري والأخلاقي. وهذه النظرة منسجمة، بل حتى منبثقة، من قناعة التصور الحر بوجود تفاوت فكري وأخلاقي فيما بين عامة الناس وبين النخبة التي قطعت أشواطاً متقدمة على طريق اكتساب مقدّرات إنسانية أكبر وأوسع ممّا قال به التصور المقيّد. وبحسب التصور الحر، بوجود هذا التفاوت بين عامة الناس والنخبة، يتحتم على النخبة أن تسعى لاكتساب قدرة وسلطة أكبر في التأثير على مجريات الأمور، سواء في القانون، أو في العلاقات الدولية، أو في تنمية العالم الثالث. وفي السياق نفسه، يعتبر أتباع التصور الحر أنّ الإذعان للمعتقدات الشعبية الأقل تقدماً أو للمؤسسات والتقاليد القديمة مشابه تقريباً لعملية التنازل عن العرش لأسباب عاطفية، وخصوصاً في الحالات التي تتضمن لجوء هذه المعتقدات والمؤسسات والتقاليد القديمة إلى استعمال القوة أو التهديد بالقوة لفرض ما تعتقده. وغالباً ما تثير اقتراحات الإذعان لتلك المعتقدات الدهشة والسخرية لدى أصحاب التصور الحر، أو حتى التشكيك في نزاهة الذين يقدّمون مثل هذه الاقتراحات، لأنّها غير عقلانية وغير منطقية، بحسب الفرضيات الأساسية للتصور الحر. غير أنّ مقدّمي تلك الاقتراحات غالباً ما يكونون منطلقين من فرضيات مغايرة بالكامل لفرضيات التصور الحر.

الجدل الدائر في العصر الحالي حول المعنى الحقيقي للسلطة، يعود أساسه إلى قرون خلت، ومصدره الأساسي التصورات المتباينة للإنسان والتفسير المتباين لكيفية عمل المجتمع. عندما يتمكن أيّ فرد أو أيّة مجموعة من التأثير في سلوك أفراد آخرين، يكون لهذا الفرد أو لهذه المجموعة سلطة على هؤلاء الآخرين بحسب مفهوم "جون كينيث غالبرايت" و"غونار ميردال" و"لورانس ترايب" وغيرهم من المفكرين المعاصرين من الملتزمين بالتصور الحر لمعنى السلطة. غير أنّ مفهوم السلطة بمعنى استجابة الأفراد

للتغيير في سلوكهم لقاء بدل ما، لا يأخذ به أصحاب التصور المقيّد، الذين يعرّفون السلطة بكونها القدرة على تقليص الخيارات التي كانت موجودة لدى هؤلاء الأفراد قبل تدخل صاحب السلطة. قد نصل من خلال التعريفَين لمعنى السلطة إلى النتيجة ذاتها، سواء تمّ الوصول إليها عبر تقليص الخيارات أم عبر العطاءات والمكافآت، إلاّ أنّ التصور المقيّد لم يهتم بالنتائج بقدر ما كان يهمه البحث في طبيعة الإجراءات والآليات بغضّ النظر عن نتائجها.

في حال اعتقدنا بأنّ الإنسان قادر على إدارة السلطة بإحكام بحيث تؤدّي ممارستها إلى إحداث النتائج التي يرغب بها المجتمع، كما هو الاعتقاد في التصور الحر، يصبح من المنافي للقواعد حصر القيام بذلك بواسطة السلطة المحدّدة بكونها القدرة على تقليص الخيارات الموجودة مسبقاً. لكن في حال تمّ الافتراض، كما هو الحال مع التصور المقيّد، بأنّ قدرات أيّ فرد أو حتى أيّة مجموعة من الأفراد هي قاصرة بشكلٍ عام عن التحكم بما يسفر من نتائج عن أعمال الملايين من البشر، يتوجب بالتالي التركيز على الآليات التي من الممكن أن تؤدّي بالمنفعة على المجتمع ورسم الحدود لكلّ سلطة للحدّ من قدرتها على تقييد أو تقليص خيارات الذين تُمارس عليهم هذه السلطة.

وبالرغم من أنّ كلا التصورَين أشارا إلى انحرافات السلطة في لجوئها إلى العنف أو غيره من الممارسات غير المقبولة في المجتمع، غير أنّه كان لكلّ تصور معالجة خاصة لضبط هذه التجاوزات تختلف بشكلٍ واسع وجذري عن التصور الآخر.

## الفصل الثامن

# الرؤى
# في موضوع العدالة

قـال كلٌ من "آدم سـمـيـث Adam Smith" و"جـون راوولز John Rawls" بأنّ العدالة هي أولى الفضائل في المجتمع، ولكنّهما عبّرا عن ذلك بمفاهيم مختلفة بحيث صار للعدالة معنيان مختلفان إلى حدّ التناقض. فالاختلاف فيما بين المعنيَين لم ينتج فقط بسبب مفهومَيهما الجدّ مختلفَين لما يشكل ماهية وجوهر العدالة - أي بكونها مساراً وآلية لدى "سميث"، وبكونها ما يترتب من نتائج لدى "راوولز" - بل أيضاً وبشكلٍ رئيسي بسبب اختلافهما على كيفية تطبيق مبدأ العدالة. بحسب "راوولز":

> العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية، كما هي الحقيقة للنُّظُم الفكرية. فالنظرية مهما كانت بليغة وملائمة لا بدّ أن تُرفض أو يُعاد النظر فيها إذا لم تكن صحيحة؛ وكذلك الأمر بالنسبة للقوانين وللمؤسسات، فمهما كانت درجة فاعليتها وتنظيمها، لا بدّ من إصلاحها أو إلغائها في حال لم تكن عادلة. يتمتع كلّ فرد في المجتمع بالحرمة بموجب قانون العدالة والتي لا يجوز تجاوزها حتى بدافع المصلحة العامة. لهذا السبب فإنّ العدالة . . . لا تقبل بافتراض أنّ التضحيات المفروضة على عددٍ من الناس تُعتبر مقبولة نظراً للفوائد الجمة

> التي سوف ينعم بها غالبية الناس . . . فالأمر الوحيد الذي يسمح لنا بالتسليم بنظرية خاطئة هو عدم وجود نظرية أفضل؛ وقياساً على ذلك، الأمر الوحيد الذي يجعلنا نتحمل المظالم الواقعة هو اضطرارنا إلى ذلك تجنباً لمظالم أكبر وأخطر. وبما أنّ الحقيقة والعدالة تتصدران الفضائل اللازمة لعمل الإنسان، لذا لا يجوز المساومة والتسوية على حسابهما[1].

عدالة "راوولز" لا تقبل التسوية، ولا حتى لصالح استبدال المجتمع الحالي بمجتمع يسير على نحوٍ أفضل. كما ماثل آخرون من أصحاب التصورات المشابهة لـ "راوولز" الحقّ في العدالة بـ "ورقة الأرض" (أي الحقوق الحاسمة والفاصلة) التي لا بدّ من أن تكون فوق كلّ الاعتبارات الاجتماعية الأخرى مهما كانت الظروف[2]. وبالرغم من أنّه ليست كلّ "أوراق الأرض" بنفس القوة وبأنّ بعضها يتغلب على بعضها الآخر، لكن في النهاية جميع "أوراق الأرض" تتفوق على الأوراق العادية. فلطالما مثّلت "دعوى تميّز العدالة عن غيرها من الفضائل" جزءاً أساسياً من مبادئ التصور الحر منذ "وليام غودوين William Godwin"[3]. وقد يختلف أصحاب التصور الحر فيما بينهم على خصائص العدالة، والتباين فيما بين أصحاب التصور الحر، كما هو موجود أيضاً فيما بين أصحاب التصور المقيّد، يتعلق بشكلٍ خاص بمدى الصلاحيات التي يجب أن تُعطى للحكومة دون غيرها في تعزيز مبادئ العدالة وغيرها من المبادئ الأخلاقية[4]. لكن يبقى أنّ الثوابت التي يقوم عليها التصور الحر والتي يقول بها أصحابه كافة هي: (1) العدالة هي أسمى الفضائل من دون منازع، و(2) الحقوق المستمدة من مبدأ العدالة حقوق عضوية وملازمة لطبيعة الأفراد ومن أجل الأفراد.

غير أنّ لـ "آدم سميث" معنى مغايراً تماماً لما نجده في التصور الحر، فبحسب "سميث"، "من غير الممكن أن تتأمن سبل البقاء لأيّ مجتمع إلاّ إذا طُبقت قوانين العدالة باعتدال وبطريقة يسع الناس احتمالها"[5]. ومما قاله "سميث":

يمكن للمجتمع أن يبقى ويستمر، وإن بدرجة أقل من الرخاء والبحبوحة، من دون أفعال الخير والمساعدات؛ غير أنّه هالك لا محالة في حال تفشي الظلم فيه[6].

وهكذا بالنسبة لـ"سميث"، تستمد العدالة أهميتها من الحاجة إلى المحافظة على المجتمع - لا العكس، أي أن تكون "علة وجود raison d'être" المجتمع مرتكزة على حاجتنا لإحلال العدالة. فضلاً عن أنّ العدالة تحتاج إلى أن تكون "مطبّقة باعتدال" لكي تتمكن من أداء وظيفتها الاجتماعية في ضبط النظام، وأنّ هذه الحاجة الشديدة لتحقيق النظام الاجتماعي ناشئة عن قصور الإمكانات لدى الإنسان. بحسب "سميث":

الإنسان، وبالرغم من إحساسه الطبيعي بالعطف والشفقة، يتعاطف بدرجة أقل بكثير مع الآخر ممّن لا تربطه بهم أيّة علاقة خاصة، ممّا يشعر به تّجاه نفسه وأقربائه؛ فالشقاء والبؤس الذي يعاني منه أيٌّ من البشر الذي لا تربطنا به أيّة علاقة سوى كونه مثلنا من البشر، ليس له أيّة أهمية مقارنةً مع ما يمكن أن نشعر به تّجاه حصولنا على منفعة ما مهما كانت تافهة؛ الإنسان يمتلك القدرة الكبيرة على إيذاء أخيه الإنسان، وقد تتوفر لديه الإغراءات العديدة لقيامه بذلك، فلولا هذا المبدأ (العدالة) الذي يردعه ويجبره على احترام حقّ الآخر في إثبات براءته، لكان، مثل الوحوش الكاسرة، على أتمّ الاستعداد في كلّ وقت للانقضاض على أخيه الإنسان؛ ولكان كلما دخل الفرد على مجموعة من الأفراد كمن يدخل في عرينٍ للأسود[7].

نرى بوضوح ممّا ورد على لسان "سميث" أعلاه، بأنّ العناصر المكوّنة للتصور المقيّد تتناقض كليّاً مع ما اعتقد به التصور الحر. فبالرغم من أنّ الإنسان، بحسب مفهوم "سميث"، لديه حسّ طبيعي بالتعاطف والشفقة تّجاه أخيه الإنسان - الفكرة المحورية في القواعد الأخلاقية التي بلورّها في

مؤلّفه "نظرية في الوجدان الأخلاقي *Theory of Moral Sentiments*" – إلاّ أنّ هذا الحسّ الطبيعي بالإضافة إلى المنطق، قادران فقط على إمداد البشر بالمبادئ العامة التي تساعدهم على العيش في المجتمع، غير أنّهما ليسا قادرَين على التقييد والردع المباشرَين لما يمكن أن يصدر عن كلّ فرد من ممارسات. وعندما تستطيع مبادئ العدالة أن تنجح في ردع الممارسات الخاطئة، فذلك ليس بسبب ما يتحلّى به الفرد من تعاطف مع الغير وعقلانية ومنطق في التصرف، بل بسبب كون هذه المبادئ المشتقة والمصقولة عبر التجربة قد تمّ استيعابها من قبَل المجتمع فأصبحت أداة صالحة "لردع" الأفراد فيه. ولأنّ المجتمع "لا يمتلك عناصر البقاء في حال كان أفراده متأهبين على الدوام لإلحاق الأذى والألم ببعضهم البعض"[8]، تصبح العدالة – كوسيلة مفيدة لإحلال الأمن والنظام وبقاء المجتمع – الفضيلة الأولى في المجتمع.

وجهة النظر التي تقول بأنّ العدالة وسيلة وواسطة، والتي تقول أحياناً بتبعية العدالة لضرورات اجتماعية أخرى، فكرة يأخذ بها الكثيرون من أصحاب التصور المقيّد – وفكرة ملعونة ومرفوضة بشكلٍ كامل في التصور الحر. فتبعية عدالة النظام في التصور المقيّد، تتضمن أيضاً التصور بأنّ ما يعانيه الإنسان في حالات انهيار نظام المجتمع – حتى لو كان هذا النظام جائراً – أكثر بكثير ممّا قد يعانيه بنتيجة بعض المظالم. لذا يقبل أصحاب التصور المقيّد بهذه التسوية لأنّ القيود المتلازمة مع طبيعة الإنسان، بحسب مفهومهم للإنسان، لا تترك أيّ أمل في أيّ حلٍّ آخر. في هذا التصور الذي يؤمن بالتنازلات المتبادلة التدريجية، لا مجال لتطبيق مفهوم "الأوراق الرابحة" القاطع والشافي الذي يؤمن به التصور الحر.

# العدالة القانونية

## التصور المقيّد

في الشروحات التي قدّمها "اوليفر ويندل هولمز Oliver Wendell Holmes" نرى مدى مركزية القيود الكامنة في الإمكانات البشرية في مفهوم العدالة القانونية. بحسب التصور المقيّد:

> لا يأخذ القانون بعين الاعتبار الأنواع العديدة واللامتناهية للطبائع، والمستويات الفكرية والعلمية التي تحدّد الطابع الداخلي لعملٍ معيّن والذي يختلف باختلاف البشر. فالقانون لا يحاول النظر إلى البشر كما ينظر إليهم الله... فعلى سبيل المثال، في حال كان رجلٌ ما طائشاً وأخرقاً منذ الولادة، وكان دائم التعرض للحوادث ومسبّباً للأذية لنفسه ولجيرانه، فمن دون شك أنّ محكمة السماء سوف تأخذ بعين الاعتبار عيوبه الخُلُقية، غير أنّ هفواته ليست بأقل ضرراً على جيرانه من التي تصدر عن أعمال آثمة أو متغافلة. وبالتالي، فإنّ جيرانه سوف يطالبونه بإعطاء الضمانات بالتصرف وفقاً للمعايير التي يقيمونها، والمحاكم التي يقيمونها ترفض الأخذ بعين الاعتبار المعادلة الجينية للرجل[9].

وهكذا يكون "هولمز" قد أشار إلى معيارَين للعدالة - واختار بعد البحث والتقصي المعيار الأدنى ليكون المعيار الأنسب في إدارة البشر لشؤونهم، على ضوء القيود الكامنة في الإمكانات البشرية. وفي ذلك يكون "هولمز" قد عمد عن وعيٍ وإدراك إلى التنازل عن السعي إلى تحقيق العدالة تجاه كلّ فرد في مقابل المصلحة العامة للمجتمع بأكمله، إذ بحسب "هولمز": "ما بين العدالة نحو الفرد وبين المصالح الأوسع للمجتمع، لا بدّ من أن ترجح كفة الميزان عن حقّ نحو الأخيرة"[10]. كما عارض "هولمز"

" الخلط بين الأخلاقيات والقانون "[11]، فالقانون وُجد للمحافظة على المجتمع، والعدالة الجرمية وُجدت أساساً بهدف منع الجريمة، لا للضبط الدقيق للعقاب الذي يتناسب مع جرم كلّ فرد :

> السياسة العامة تضحّي بالفرد لصالح الخير العام. فصحيح أنّه من المحبذ أن يكون القصاص عادلاً تجاه كلّ فرد، لكنّ ما هو محبذ أكثر هو العمل على وضع حدّ لأعمال السرقة والقتل[12].

وهنا أيضاً، نرى أنّ "هولمز" لم يأخذ بالمعيار الأقصى للعدالة - أي "تحبيذ" أن يكون القصاص مفصّلاً بحسب ظروف كلّ فرد - بل فضّل الأخذ بالمعيار الأدنى للعدالة. فالذي يعنيه في وضع الحلّ الجذري جانباً والأخذ بما يتوفر من تسويات، هو الافتراض الضمني بأنّ الإمكانات الإنسانية المحدودة لا تستطيع الوصول إلى هكذا حلّ - هذا الافتراض الذي وضّحه "هولمز" بشكلٍ صريح وواضح في مناقشته للواجبات المدنية، حيث قال بأنّ عمل المحاكم المدنية يختلف عن عمل محكمة السماء. فحتى عندما سنّ القانون المدني بشأن التعقيم الإجباري للمتخلفين عقلياً، لمنعهم من إنجاب المزيد من المتخلفين، عمل "هولمز"، باسم "المصلحة العامة"، على ألاّ يُنقض القانون في المحكمة العليا مصرّحاً بأنّه "يكفينا ثلاثة أجيال من الأغبياء"[13].

فالقانون، كما يفهمه "هولمز"، لم يتتجه الإنجاز المنطقي والمقصود للعقول العظيمة، بل هو بالأحرى نتاج خبرات الملايين من البشر التي تطورت وصُنِّفت في عدد من المبادئ والقوانين على مرّ الزمن :

> ما طبع مسيرة تطور القانون ليس المنطق، بل الخبرة... فالقانون يختزن قصة تطور الأمة خلال قرون عديدة، ولا يمكن التعامل مع القانون وكأنّه عبارة عن مجموعة قواعد واستنتاجات كالتي نجدها في كتب الرياضيات[14].

لم ينكر "هولمز" الطابع المنطقي في القانون، ولم ينكر أنّ العقول

العظيمة قد ساهمت فعلاً في تطور القانون، ولم يسلّم بشكلٍ قدري بالقانون كما هو، فقد أصبح مشهوراً بسبب كونه "من أشدّ المشاكسين والمعارضين" في المحكمة العليا، وقال "أنا أحترم القانون" ولكنّ "الإنسان قد ينتقد حتى ما يحترمه"[15]. غير أنّ ما رفضه "هولمز" هو الفكرة القائلة بأنّ تطور القانون عبر التاريخ كان بفعل تطبيق المنطق، وقال بأنّه بالرغم من وجود سياق منطقي في المقدمات والمسائل القانونية، غير أنّ هذا السياق المنطقي جاء عن طريق انتظام القوانين. واعترف "هولمز" بـ"مساهمة العدد الذي لا يحصى من المفكرين العظماء الذين بذلوا كلّ إمكاناتهم في القيام ببعض الإضافات والتحسينات" على القانون - غير أنّه أضاف: "أعظم هذه الأعمال يُعتبر تافهاً بالمقارنة مع عظمة ما يحتويه القانون"[16]. في هذه النقطة، كما في النقاط الأخرى التي تبنّاها التصور المقيّد، الثقة يجب أن تولى لخبرة الأكثرية لا لعبقرية النخبة، والأولوية هي للتطور التاريخي لا للإبداعات العقلانية.

ما يمكن أن يجنيه المجتمع من فوائد من الحدود القانونية المعروفة حيث يستطيع أغلبية الناس التصرف وأخذ القرارات التي تناسبهم بإطار هذه الحدود، كان أيضاً محل اعتبار لدى العالم القانوني الإنكليزي "وليام بلاكستون William Blackstone" الذي لمع اسمه في القرن الثامن عشر. فالتنازل عن تأمين العدالة لكلّ فرد لصالح ما يمكن أن يجنيه المجتمع من ثبات في الحدود القانونية، سمة تميّزت بها بشكلٍ خاص التقاليد القانونية البريطانية، حيث كان لكلٍّ من "محاكم الإنصاف" و"المحاكم القانونية" مؤسسات متميّزة - والأولى هي المؤسسات المعنيّة بالقيام بالتعديلات الاستثنائية لمصلحة العدالة الفردية. بحسب "بلاكستون":

> لمّا كان العدل بين الناس يرتبط بالأساس باعتبار الظروف الخاصة لكلّ حالة فردية، يستحيل بالتالي وضع قواعد ووصايا ثابتة للعدل، من دون المسّ بجوهره وروحه، وتحويله إلى قوانين وضعية. وإطلاق العنان في درس القضايا القانونية على

أساس العدل فيها لا بدّ أن يُقوَّض من أن يذهب إلى حدٍّ بعيد، وإلاّ نكون قضينا على القانون بكلّيته، وتركنا القرار في كلّ مسألة بالكامل في عهدة القاضي وما يمكن أن يقرره بشأنها. فالقانون بدون عدل، على الرغم من أنّه يتّصف بالجّور والظلم هو أمرٌ مكروه، غير أنّه يبقى أفضل بكثير للمصلحة العامة من العدل بدون قانون؛ الأمر الذي بوسعه أن يؤدّي إلى تحويل كلّ قاضٍ إلى مشرّع، وإلى ارتباكات لا حصر لها؛ فيصبح لدى المحاكم عدد هائل من الأحكام والتدابير بقدر ما يوجد من اختلافات في قدرات البشر وأفكارهم وآرائهم(17).

التشابه فيما بين هذا السياق من تفكير "بلاكستون" وبين الخلاصات الخاصة بتيار التصور المقيّد ليس محض صدفة، فقد وصف "بلاكستون" منطق الإنسان "بأنّه منطق فاسد وشرير، وبأنّ فهم الإنسان للأشياء مشبَع بالجهل والمغالطات"، وبأنّ "ضعف المنطق البشري، وعدم كماله، وجهله"(18) يجعل من هذا المنطق أداة لا يمكن الركون إليها وحدها في وضع القوانين. فالمنطق البشري، بحسب "بلاكستون" شرط ضروري غير أنّه غير كاف، وعندما قال: "القاعدة التي لا تتحلى بالمنطق لا يمكن اعتبارها قاعدة قانونيّة"، استدرك على الفور بأنّ:

هذا لا يعني بأنّه من الممكن تحديد المنطق الخاص بكلّ قاعدة بوجه التمام وعلى الدوام؛ غير أنّه يكفي خلوّ القاعدة من أيّة شائبة تتعارض بالتمام مع المنطق، لكي يصح القول بأنّها قاعدة مؤسَّسة بشكلٍ صحيح من وجهة النظر القانونية. فالقوانين الإنكليزية تتضمن عرفاً يُعمل به منذ القدم، والذي يقضي بأنّه في حال تمّ خرق قاعدة قانونية راسخة، بخفّة ولأسباب غير جدّية في الأحكام والقرارات الجديدة؛ علينا بالرجوع إلى أسباب وضع القاعدة، وفي حال لم تَعُد هذه الأسباب معروفة

> إمّا لكونها غير مدوّنة أو لأنّها عصية على الإدراك، فلا بدّ من أن تظهر الحكمة من وضع القاعدة في النهاية من دراسة المشاكل التي استوجبت استنباط هذه القاعدة[19].

باختصار، على غرار "هولمز"، وعلى غرار التصور المقيّد بشكلٍ عام، وجد "بلاكستون" بأنّ المنطق الكامن في تفاعل وتطور الخبرات الشاملة أكثر فاعلية وأكثر تطوراً من المنطق الصريح الذي يبتدعه الأفراد. وهكذا أصبح "بلاكستون" الكاشف والمفسّر والحامي للقانون البريطاني العام – أي الحامي "للآراء والمعتقدات القانونية غير الموضوعة في آيّة وصايا أو شرائع مكتوبة، والتي تستمد كلّ قوتها من كونها بقيت قيد الاستعمال منذ زمنٍ بعيد"[20]. فضلاً عن أنّ "بلاكستون" حثّ في موضوع تفسير القوانين المكتوبة على اتّباع المقاصد الأوّلية للذين سنّوا هذه القوانين، والسعي إلى "تبيان إرادة المشرع" من خلال "الكشف عن ما كانته المقاصد في الوقت الذي وُضعت فيه هذه القوانين"، وبفهم نصوص القانون "بما تعنيه من المعاني الأكثر استعمالاً وشيوعاً"، واستخراج معانيها "من السياق" إذا دعت الحاجة، وفي حال كانت "نصوص القانون تحمل بعض الشكّ والالتباس" يمكن عند ذلك فقط اللجوء إلى العمل بفحوى القانون أو بروحه[21].

"بلاكستون" لم يدعُ إلى عدم إجراء أيّ تغيير في القانون أو في المجتمع، وكذلك الأمر بالنسبة لمعاصره "بورك" في السياسة، أو بالنسبة لـ"هولمز" الذي أعقبهما. غير أنّه كان له موقف متميّز من طبيعة التغيير فضلاً عن الحذر بشأنه:

> بالنتيجة، المبدأ القانوني هو التالي: علينا باتّباع السوابق والقواعد القانونية، ما لم تكن هذه القواعد منافية للعقل أو للعدالة. فعلى الرغم من أنّ منطق وأسباب هذه القواعد قد تبدو غامضة للوهلة الأولى، غير أنّنا ندين بمثل هذا الامتثال

للأوائل بحيث لا نفترض أنّهم وضعوا تلك القواعد بلا أيّ تفكير أو اعتبار[22].

على الرغم من أنّ "بلاكستون" و"هولمز" كانا من أشهر المدافعين عن التصور المقيّد في القانون السائد في بلدَيهما، غير أنّهما لم يكونا الوحيدَين من العاملين في المجال القانوني، ومن المفكرين والعاملين في المجالات الأخرى غير القانونية. فقد عبّر غيرهما من الذين أيّدوا التصور المقيّد في مجالات اختصاصهم عن وجهات نظر مشابهة عند ذكرهم للمسائل القانونية. فاعتبر "بورك"، على سبيل المثال، بأنّ علم أصول الفقه "مع جميع عيوبه، ومغالطاته، وما يتضمنه من إسهابٍ وحشو، يمثل مجموعة الاستدلالات المنطقية والفكرية التي تجمعت عبر العصور"[23]. وبالنسبة لـ"حايك"، القانون "لا يدين ببنائه وأنساقه المنطقية إلى التصميم الموضوع من قبَل القضاة أو المشرّعين"[24]. ورأى "آدم سميث" في "القانون المقدس والملزم للأخذ بالثأر" من جرائم القتل كـ"سابقة وممهدة لكلّ الأفكار التي تمّ تداولها بشأن منافع العقاب"[25]، وبأنّ الحسّ الطبيعي بالنفور يشكّل بشكلٍ عام "الحافظ الأمين للعدالة والضمانة الأكيدة للأبرياء"[26]. وقد اعتبر كلّ هؤلاء أنّ القانون يتطور بنتيجة تعبيره عن الإحساسات الطبيعية وعن تجارب عامة البشر، لا بنتيجة المنطق المنتظم لقيادات المجتمع الفكرية والأخلاقية. كما اعتبروا أنّ الطبيعة البشرية لا تتغير على مرّ الزمن، فبحسب "هولمز" "إنّ الإنسان البربري الأول . . . لا يختلف عنّا سواء في الأفكار أو في الأهواء"[27]، الأمر الذي يظهر مدى التشابه فيما بين تصورات "هولمز" للمساواة مع ما يراه أصحاب التصور المقيّد.

## التصور الحر

كما هي الحال في التصور المقيّد، يوجد تماسك وثبات في مواقف أتباع التصور الحر على مرّ العصور ليسفر عن استنتجات حول العدالة والقانون هي نقيض ما أتى به التصور المقيّد. فعلى الرغم من حداثة الحجة التي تقول بأنّ ما توصل إليه علم النفس وعلم الاجتماع الحديثَان من تطورٍ في العلوم

والأدوات من شأنه أن يساعد وأن يمكّن المحاكم في النظر إلى المجرمين بحدّ ذاتهم بدل النظر في نوع الجُرم، إلاّ أنّ هذه المطالبة بتطبيق القانون على كلّ شخص بحسب ظروفه تعود إلى القرن الثامن عشر على الأقل، وشكّلت مَعلماً أساسياً من التصور الحر، مثلما طبعت وجهة النظر المناقضة التصور المقيّد على مرّ العصور.

فقد أدان "وليام غودوين" العقوبات بحسب التصنيف العام للجرائم المرتكَبة، ووصفها بالـ"الغبية" و"المنافية للعدالة"، وقال بـ"عدم وجود جرائم متطابقة على الإطلاق"[28]. فبحسب "غودوين":

> لا يوجد مَثَل أبلغ من القائل، "لكلّ قضية مقتضاها". فلا يوجد ولم يوجد أيّ فعلٍ مشابه لآخر، ولم تتطابق أفعال البشر يوماً سواء في الأفعال الحسنة أو في السيئة منها. لذا يعود إلى المحاكم أمر التمييز بين أنواع البشر وليس الخلط بينها كما هو حاصل حتى يومنا هذا[29].

فبحسب "غودوين"، لا "عدالة فعلية" في القضاء بحسب الجرم المرتكَب وكأنّنا "نحوّل الناس كلّهم إلى نفس القدّ والقوام"، فالعدالة تتطلب ما هو عكس ذلك، أي "الاطّلاع والنظر في كافة الظروف المحيطة بكلّ قضية"[30]. غير أنّه تجدر الملاحظة بأنّ المواقف المتعاكسة لكلٍّ من "غودوين" و"هولمز" تّجاه تفريد العقوبة لا تعكس خلافات على مستوى "المقدمات القيمية" لكلٍّ منهما، فـ"هولمز"، مثل "غودوين"، قال بانّه من المفضل من الناحية الأخلاقية القيام بتفريد العقوبات الجرمية والأحكام في المسؤوليات المدنية، إلاّ أنّه اعتبر أنّ هذه المهمة تتجاوز طاقة وقدرة المحاكم التي يديرها بنو البشر. والخلاف فيما بينهما كان على الفرضيات العملية لا على المقدمات القيمية.

واستمر التشديد على ضرورة تفريد العدالة الجنائية سمة خاصة بالتصور الحر عبر القرون، فبحسب "جون ديوي John Dewey"، على سبيل المثال:

> سيطلع علينا فجر القانون الجنائي المتّصف بالقواعد العلمية الحقيقية عندما يتم معالجة كلّ قضية بمقتضاها، أي من خلال ما يقارب نوعاً ما التحليل السريري الكامل الذي يحاول أن يقوم به كلّ طبيب صاحب كفاءة وخبرة بوصفه جزءاً روتينياً من كامل عملية معالجة الطبيب لمريضه[31].

بالنسبة للتصور الحر، موضوع النقاش لا ينحصر فقط في تأمين عدالة العقاب، بل أيضاً مدى فاعلية تطبيق العقاب في منع الجرائم. فبحسب "غودوين"، العقاب "مانع لتطور العقل" لأنّ حوافز الثواب والعقاب تصرف النظر عن الأسباب الحقيقية الكامنة وراء تفضيل المجتمع لنوعٍ من السلوكيات دون نوعٍ آخر منها[32]. برأي "غودوين"، "يتعزز التقدم على مستوى الأخلاقيات العامة بقدر ما نكون بعيدين عن أيّ تأثيرٍ آخر سوى ما يمليه علينا ميلنا الأصلي لكلّ فعلٍ تحكمه قوانين الوجود الضرورية والتي لا تتغير". ما يحتاج إليه الإنسان هو "الاحتكام إلى الحسابات الأخلاقية في كلّ قضاياه"، وإدراكه بأنّ خير ورفاهية غالبية الناس من حوله أهم من تركيزه على رفاهيته ومصلحته[33].

في حين ينطلق التصور المقيّد من أنّ الدوافع والاستعدادات لدى البشر معطى ثابت لا سبيل إلى تغييره، فيشدّد على أهمية الحوافز لبلوغ السلوك المنشود في المجتمع، يحاول التصور الحر أن يغيّر دوافع واستعدادات الناس، وبذلك تصبح الحوافز بغير ذات أهمية في عامة المجالات، سواء في المجال الاقتصادي أو في المجال القانوني[34]. فالتصور الحر ينشد الحلّ - أي "التوفيق بين المصالح، وتحديد المصلحة المشتركة بين مصلحة كلّ فرد ومصلحة جميع الأفراد"، بحسب "كوندورسي"، بحيث "لا يبقى طريق الفضيلة طريقاً شاقاً"[35]. من وجهة نظر التصور الحر، البحث لا يتصل بكيفية إيجاد الطرق الفضلى لاجتراح الحوافز المعدّة للاستعمال في الوقت الحالي، بل كيفية التخلي التدريجي عن حوافز الثواب والعقاب - وبالأخص التخلص

من حوافز العقاب. فعلى المؤسسات الاجتماعية أن تتطلع إلى الوقت الذي تجد فيه "أنّ الناس أصبحوا يستجيبون لحوافز أفضل ومن نوعٍ مختلف"، وعلى رجل الدولة أن "يمتنع عن إذكاء نار أهواء الطمع والأنانية"، وأن يعمد عوضاً عن ذلك "إلى ثني الناس تدريجياً عن التفكير بمنافعهم الشخصية"، إذ إنّ الحوافز بشكلٍ عام هي التي تحمل الناس على القيام بذلك[36]. وتمنى "غودوين" لو أنّ جميع الناس ينصرفون إلى الاهتمام بما لهم من واجبات وحقوق بدل اهتمامهم بمسائل الثواب والعقاب[37].

وكما كان التعارض فيما بين التصورَين شديداً بشأن طبيعة ودور الثواب والعقاب، كذلك كان الأمر بالنسبةِ لتصورهم لكيفية تطور القانون الذي رآه كلّ تصور بصورة جدّ مختلفة عن الآخر. فاعتبر "كوندورسي" أنّ التقدم الذي حصل في المجال القانوني هو ثمرة التداول الذي قام به أفراد متميّزون:

> مع أنّه يتراءى لنا في بعض الأحيان أنّ القوانين هي نتاج مبهم لظروف معيّنة ولنزوة ما؛ غير أنّه من الأصوَب القول بأنّ القوانين يتم وضعها من قبَل رجال على درجة كبيرة من العلم إن لم يكونوا من الفلاسفة[38].

وفي كيفية تطوير القانون، رأى "كوندورسي" الحلّ بنفس الطريقة التي يتم فيها وضع القانون، أي في الشروط المبنية على التعقل والحكمة:

> إنّ استحداث نظام من الاجتهادات الجرمية مشروع ضخم يتطلب من الذين يتولون القيام به الوقت، والمجهود، والذكاء النيّر، كما يتطلب التفكير العميق والتبحر في العلوم من الذين يأخذون على عاتقهم مهمة التخطيط والتنفيذ لهذا المشروع الضخم[39].

واستمر أصحاب التصور الحر في التأكيد على ضرورة أن يوضع القانون عن طريق التداول والتشاور، من قبَل المشرّعين والقضاة، بقصد الوصول إلى النتائج التي يرغب المجتمع في الحصول عليها، ولم يرضوا أبداً باقتراح

أصحاب التصور المقيّد بالاكتفاء بالتوكيد على الخصائص المرجوّة في سلسلة الإجراءات وقواعد المرافعات القضائية، ورفضوا بشكلٍ خاص سعي التصور المقيّد إلى جعل المهمة الرئيسية للقاضي الالتزام التّام والدقيق بالحياد في نقل مبادئ الإجراءات والمرافعات التي نصّت عليها القوانين الدستورية أو التشريعية. فعندما يكون لهذه المبادئ الإجرائية وقع متباين ومتفاوت على المجموعات المختلفة التي يتألف منها المجتمع، لا يمكن عند ذلك إلاّ اعتبار أنّ تعادل الإجراءات والتزام القاضي بالحياد وهماً، لا بل رياءً ونفاقاً. ونعت "لورانس ترايب" هذا التوكيد على الإجراءات بـ" الحيَل الخطرة التي يمارسها خبراء الإجراءات القانونية"، ووصف المساعي في تطوير المبادئ التي تهدف إلى المصلحة العامة للمجتمع دون اعتبار لآثارها المتفاوتة على مختلف المجموعات في المجتمع بأنّها "إغواءٌ مضلّل ومعطّل بالحياد"، ووصف التصور القائل بالتطوير التدريجي للقانون بأنّه "من نوع التصورات التي يشعر بها البلهاء لدى تهدئتهم بواسطة المخدرات المسموحة طبياً". والأمر الذي استفظعه "ترايب" واعتبره مهيناً، هو الآثار الاجتماعية لاقتراح ترْك الإجراءات تأخذ مجراها بدون أيّ اعتبار آخر، إذ رأى في "بعض القواعد الدستورية المتنوعة ميلاً خفياً (وفاضحاً في بعض الأحيان) لتأييد التراتبيات غير المنصفة على أساس العرق، والجنس، والطبقة الاجتماعية"، ومحاولة مثيرة للارتياب "في تحويل المسؤولية القضائية عن الخيارات الرئيسية الحاسمة"[40].

تحمل وجهة نظر "ترايب" "الشكّ والارتياب بجميع المعادلات التي تُستعمل لإخفاء الخيارات الدستورية التي علينا اتّخاذها – والتي لا نستطيع الادّعاء بكلّ أمانة وإخلاص بأنّه من الممكن استخلاصها عن طريق أيّة وسيلة حيادية"[41]. باختصار، المسألة الأساسية بالنسبة لـ"ترايب" لا تقتصر على مبادئ الإجراءات القانونية، بل على ما يسفر عن هذه الإجراءات من نتائج مؤثرة في المجتمع، وليست في النقل الحيادي للمبادئ القانونية التي تطورت

تدريجياً مع الوقت، بل في الخيارات الواجب اتّخاذها بقصد معيّن في الحاضر. ممّا يعني أنّ "كلّ شيء مقبول مهما كان" في التفسيرات القانونية، أمر مرفوض بالنسبة لـ"ترايب"[42]، الذي يعتبر بأنّ عملية تفسير النصوص "لا يمكن إلاّ أن تكون ذاتية"، وبأنّ المولجين بتفسير هذه النصوص "لا يمكنهم التنصل من حاجتهم إلى القيام بقرارات مبنية على مقدمات هامة جداً" لما يعتبرونه صفات وأخلاقاً حميدة في المجتمع[43]:

> من الواجب أن تكون لنا الحرية في الاختيار، لكنّ من الواجب أيضاً ألاّ نتوهم بأنّه يمكننا اختيار أيّ شيء نرغب به. إذ إنّ خياراتنا تبقى محصورة وفق ما نصّ عليه الدستور - هذه النصوص التي بتّها الدستور بشكلٍ واضح، والتي تحتمل بالضرورة بعض العيوب والأخطاء[44].

لذا يتوجب على القضاة أن يقوموا "بنوعٍ من الخيارات الجوهرية التي لها علاقة بالجدل والنقاش الدائر والتي يتوق مؤيدو الإجراءات إلى ترك أمر اتّخاذها لمن يحقّ لهم الاقتراع وللنواب الذين انتخبوهم"[45]. غير أنّ "ترايب" رأى أنّه انطلاقاً من أنّ "صفات الدستور هي حتماً جوهرية وأساسية"[46]، فذلك يعدّ سبباً كافياً لإلزام الذين يصوغون قراراتهم بحسب تأويلهم لمواد الدستور بأن يأخذوا بعين الاعتبار ما سيسفر عن قراراتهم من نتائج جوهرية وأساسية. باختصار، يرى "ترايب" أنّه من غير الممكن إنكار أهمية القانون المكتوب، كما لا يمكن أيضاً الاعتبار بأنّه هو الذي يحدّد ويبتّ بكلّ أمر. فالدستور "ليس بالإناء الفارغ الذي يستطيع مستخدموه ملأه بما يشاؤون، كما أنه ليس بالمرآة أيضاً"[47].

وكمثال على الفارق فيما بين القرارات القضائية المبنية على أساس صحة الإجراءات وبين القرارات التي تُتّخذ بعد الدرس الوافي لجوهرها وما تخلّفه من نتائج، نذكر الانتقادات التي ساقها "ترايب" للأحكام القضائية التي قضت بشرعية اشتراط وجود معايير معيّنة من ناحية الصفات الجسمانية للتقدم

بطلب الوظيفة في مهَن معيّنة، بغضّ النظر عن جنس طالب الوظيفة، فرأى "ترايب" أنّه بهذا التغافل الخالي من أيّ وخزة ضمير للفوارق الجسدية فيما بين الذكور والإناث يجعل من هذه المعاملة المتساوية فيما بين الرجال والنساء تمييزاً مؤذياً ومثيراً للاستياء "[48]. والعديد من قضايا الفوارق فيما بين الجنسَين برهنت لـ"ترايب" بأنّه "يتم التغاضي عن شيوع اللامساواة في السلطة والمكانة الاجتماعية"، وبأنّه بدلاً من "اقتلاع جذور الشر من أساسها" يُسمح لها بالنموّ كجزءٍ لا يتجزأ من "الحقائق المطلقة التي يعكسها النظام القضائي ويعيد إنتاجها بعقلانية لا تعرف الكلل أو الملل!"[49].

في السياق ذاته، دعا "رونالد دواركين" إلى "عملية دمج فيما بين القانون الدستوري والنظرية الأخلاقية". فالدستور نفسه، بحسب "دواركين"، "مرتكز على نظرية أخلاقية معيّنة" و"علينا فهم الدستور على أنّه يحتكم إلى المفاهيم الأخلاقية لا بكونه مُنشأً لمفاهيم معيّنة" - أي أنّه يجب أن يُفسَّر بحسب عناوينه العريضة كقيَم أخلاقية علينا تطبيقها لا كقواعد صريحة علينا اتّباعها. وكلّ محكمة تحمل عبء تطبيق البنود الدستورية "عليها أن تكون محكمة ثورية، بمعنى أنّه عليها أن تكون مستعدة لوضع إطار للتساؤلات بشأن الأخلاقيات السياسية وأن تكون مهيأة للإجابة عن هذه التساؤلات"[50].

## حقوق الأفراد

يؤمن كلا التصورَين بحقوق الإنسان. لكنّ الحقوق كما يفهمها أتباع التصور الحر هي عملياً عكس الحقوق كما هي مفهومة من قبَل أتباع التصور المقيّد. فأصحاب النظريات الاجتماعية من كلا التصورَين يقرّون بأنّ الحقوق ليست مطلقة، كما يوجد تنوّع في كلّ تصور من جهة الأهمية المعطاة لحقٍّ ما على آخر في حال تضارب الحقوق، بالإضافة إلى وجود اختلافات في الأهمية المعطاة لنوعٍ معيّن من الحقوق الإنسانية. لكن يبقى الفارق الأساسي فيما بين التصورَين هو في معنى مفهوم حقوق الإنسان بالنسبة لكلٍّ منهما.

## التصور المقيّد

كما سبق أن أشرنا في الفصل السابع، التصور المقيّد يميل إلى ترك الأفراد والمجموعات يأخذون قراراتهم بأنفسهم في إطار الحدود القانونية، من دون أيّ تدخل من السلطات السياسية أو القضائية في تقييم هذه القرارات من ناحية حكمتها أو مقاصدها طالما أنّها لم تتعدّ الحدود التي يسمح بها القانون. لذا، بحسب مفهوم التصور المقيّد، يتم تعريف مدى ما يتمتع به أفراد الشعب من حقوق، بحسب مدى حصانتهم ضد تدخل السلطات العامة الذي تحدّده الحدود القانونية. هذا المفهوم للحقوق القانونية هو مفهوم إجرائي – أي حقوق الشعب هي السلطة القانونية لأفراد الشعب في القيام بإجراءات معيّنة من دون اكتراثٍ منهم لمدى استحسان نتائج هذه الإجراءات من قبَل الغير.

ومع أنّ هذه الحقوق، المعرّفة كمجالات تحرك محصّنة ضد تدخل السلطات العامة، هي ملكٌ للأفراد، إلاّ أنّ الهدف الإجمالي من وجودها هو المجتمع، بحسب التصور المقيّد. ففي هذا التصور، تبرز تضحية الفرد من أجل صالح المجتمع كتقليد قديم يعود على الأقل إلى "آدم سميث" في الفلسفة والاقتصاد، وإلى كلٍّ من "هولمز" و "بلاكستون" في القانونَين الأميركي والبريطاني. ومع ذلك، فإنّ هذا التقليد بالذات هو الذي كان يشدّد ويركّز باستمرار ومن دون هوادة، على حقوق الأفراد، ومنها على سبيل المثال، على أهمية حقوق الملكية الفردية. فقد اعتبر التصور المقيّد أنّ المنافع الأساسية من حقوق الملكية الفردية هي تلك التي تعود على كافة المجتمع – إذ إنّها تسمح لحركة الاقتصاد بأن تعمل بفاعلية أكبر[51]، وللتفاعلات الاجتماعية بالحصول مع نزاعات وشجارات أقل[52]، وللعملية السياسية بتداول أكبر للسلطة ممّا هو متاح وممكن في ظل التحكّم السياسي المركزي بالاقتصاد[53]. أمّا المستفيدون من هذه العمليات فهم عامة الشعب بشكلٍ عام، وعلى هذا الأساس يمكن تبرير أو عدم تبرير حقوق الملكية الفردية، لا على أيّ أساسٍ آخر، بحسب مفهوم التصور المقيّد.

وفي التوجه نفسه، يعتبر التصور المقيّد أنّ الحقّ في حرية التعبير هو حقّ مكتسب ومحصَّن ضد تدخلات السلطات العامة، بغضّ النظر عن حكمة أو مقاصد ما يتم التعبير عنه. وفي مداخلتَين تُعتبَران من أفضل ما قاله "هولمز" في الحقّ في حرية التعبير أمام المحكمة العليا، بنى "هولمز" دفاعه عن حرية التعبير على المقتضيات الاجتماعية، لا على الحقوق السامية للأفراد. ففي قضية "أبرامز ضد الولايات المتحدة Abrams v. United States"، شدّد "هولمز" على أنّ حرية التعبير ضرورة اجتماعية، إذ إنّ الحدود المتأصلة في إمكاناتنا تّجاه الإلمام بكلّ المعارف تجبرنا على القيام بالتسويات. وممّا قاله "هولمز": الدوافع التي أدّت إلى "اضطهاد الناس بسبب تعبيرهم عن رأيهم" كان يمكن أن تكون "جدّ منطقية"، بشرط "أن لا يكون لديك أيّ شكّ برأيك". وتابع "هولمز" قائلاً:

> لكن عندما أدرك البشر أنّ الزمن قد أبطل العديد من المعتقدات والمذاهب المتحاربة، لعلّهم حينها توصلوا إلى الإدراك الحقيقي للأُسُس التي دفعتهم للتصرف على هذا النحو، وأنّ أقصى ما يرجونه من خير يتم بلوغه بشكلٍ أفضل من خلال التبادل الحر للأفكار - وأنّ الاختبار الأمثل للحقيقة هو سلطة الفكر وتوصله إلى جعل نفسه مقبولاً في معرض التبادل التنافسي فيما بين الأفكار المختلفة، وبأنّ هذه الحقيقة التي توصلوا إلى إدراكها هي الأرضية الوحيدة الكفيلة بتحقيق أمنياتهم ورغباتهم بطريقة آمنة ومن دون مخاطر. وعلى أيّ حال، هذه هي النظرية التي بُني عليها دستورنا. فالدستور هو عملية تجارب واختبار، كما هو شأن الحياة بكاملها. في كلّ عام، إن لم يكن في كلّ يوم، نضطر إلى المخاطرة بخلاصنا بالرهان على بعض التنبؤات المستندة إلى معرفة غير كاملة(54).

هذا الإشعار الذي تقدم به "هولمز" يجمع الأفكار الرئيسية التي قال بها التصور المقيّد، أي أنّ: (1) اختبار الحقيقة بواسطة تفاعل المجتمع مع الحياة لا بواسطة بيان الوقائع والأسباب والترشيد العقلاني، وأنّ (2) الحدود المتأصلة في إمكانات الإنسان - ومنها معارفه الناقصة - هي الدافع إلى الاعتماد على تفاعل المجتمع مع الوقائع، وأنّه يجب (3) الاعتماد على الخبرة على أنّها الأساس المنطقي لكلّ الأشياء ("لقد أبطل الزمن العديد من المعتقدات والمذاهب المتحاربة").

ولقد تجلّى تقدم وأولوية مصلحة المجتمع على مصلحة الفرد في مطالعة "هولمز" في قضية "أبرامز"، كما في مطالعته التالية في قضية "شينك ضد الولايات المتحدة Schenck v. United States". فبينما حثّ "هولمز" في القضية الأولى على التيقظ الدائم للحؤول دون قمع الآراء التي تعتبرها السلطة كريهة وخطرة، غير أنّه سمح بقمع هذه الآراء "في حال شكّلت خطراً داهماً ومباشراً على وظيفة القانون الشرعية والضرورية في استتباب الأمن، ممّا يستدعي التدخل لمنع هذه الآراء من الانتشار من أجل سلامة وأمن البلد"[55]. كان هذا الشرط الذي أقرّه "هولمز" في القضية الأولى المهيىء لشرطه الأشهر في قضية "شينك" حيث أضاف معيار وجود "خطر جلّي للسلطات وداهم" لكي يصبح القمع شرعياً وضرورياً. وفي كلتا القضيتّين، اعتبر "هولمز" أنّ المصلحة العامة هي المصلحة الأسمى، وحرية التعبير هي حقّ من حقوق الأفراد، إلاّ أنّ هذه الحرية قائمة من أجل المصلحة العامة - ففي حال شكّلت هذه الحرية خطراً مباشراً وواضحاً على الصالح العام فهي معرّضة للإلغاء. لكن يبقى في النهاية، أنّ حقّ حرية التعبير، بصرف النظر عن حدوده، يعني حصراً فسحة حرة خالية من أيّ تدخل للسلطات العامة، ولم تتضمن أبداً أيّ نشاط مساعد تقوم به هذه السلطات.

## التصور الحر

بخلاف ما يعتقده أصحاب التصور المقيّد من أنّ حقوق الأفراد هي من العناصر الضرورية لآلية عمل المجتمع - وبأنّ مجال هذه الحقوق وحدودها يتحددان بتأثيرٍ من تفاعلات المجتمع التي هي المنشئ الرئيسي لهذه الحقوق - يرى التصور الحر بأنّ هذه الحقوق هي من الحقوق الطبيعية للأفراد والقائمة بهدف تحقيق الفائدة المباشرة لهم وبأنّها تمثل الإقرار الرئيسي بإنسانيتهم. بالتالي، فإنّ حقّ الملكية الفردية والحقّ في حرية التعبير مبرّران أو غير مبرّرَين بالتناسب مع ما يمثلان من أهمية للأفراد الذين يمارسون هذه الحقوق. إلاّ أنّه نظراً للتفاوت في توزيع الملكية ولعموم ملَكَة التعبير، يجد التصور الحر أنّه من المنطقي أن تكون حرية التعبير أهم بكثير من حقّ الملكية، وبالتالي، فإنّ حقوق حرية التعبير مؤهلة للإعفاء المطلق من تدخلات السلطات العامة، على عكس حقوق الملكية. فقد رفض "دواركين" "الاقتراح الذي يقول بأنّ على الليبراليّين الحقيقيّين احترام الحرية الاقتصادية وليس فقط الحرية الفكرية..." ووصفه بـ "الاقتراح السخيف"[56]. فالمسائل المتعلقة بحقوق الملكية يراها كلٌّ من "دواركين" و"ترايب" من زاوية النتائج لا من زاوية آليات العمل ومجرياتها. وفيما يركّز أصحاب التصور المقيّد على تأثيرات الحوافز في نظام حقوق الملكية على الحركة الاقتصادية، ينحصر اهتمام أصحاب التصور الحر على ما أسفر عنه التوزيع الحالي للملكية من نتائج بالنسبة لأفراد المجتمع. فالقوانين التي ترعى حقوق الملكية هي بحسب التصور الحر لـ"لورانس ترايب" "قوانين وُضعت لكي تمنع إعادة النظر الشاملة للتوزيع القائم في الثروات والقوى الاقتصادية، كما لو أنّ هذه الأنماط من التوزيع لرأس المال أمرٌ قضت به الطبيعة وكرّسته، لا بكونه أمراً نشأ بنتيجة السياسات المتّبعة"[57]. فبالنسبة لـ"ترايب"، كلّ ما يتعلق بحقوق الملكية مسائل تخصّ "التوزيع الحالي لرأس المال"[58]، والمذاهب التي تنادي بحقوق الملكية تمثل "التيار المناهض لعملية إعادة التوزيع في

الملكيات"[59]. وبما أنّ "حقّ التملك والتعاقد" الذي أيّده واضعو الدستور في الولايات المتحدة الأميركية يمثل "قيَماً جوهرية"، رأى "ترايب" "أنّه لأمر محيِّر أن ينادي أحدهم، إزاء هذه الحقيقة، بأنّ الدستور لم يهتم ولا يجب أن يهتم إلاّ بمسار العملية وليس بجوهرها"[60]. بحسب "ترايب"، "إنّ المبادئ التي تبدو لنا حيادية" في النظريات والسياسات هي في الواقع العملي ليست سوى "مَيل واضح ومتعمّد نحو تأييد التمركز الحالي للثروات والنفوذ في أيدي قلة من الناس"[61].

كما في مناقشته لحقّ التملك، نظر "ترايب" إلى الحقّ في حرية التعبير من منظار ما يسفر عنها من نتائج جوهرية، فلاحظ:

> تراجعاً في المنابر التقليدية من مثل المساحات والشوارع العامة أمام اكتساب مراكز التسويق المملوكة من القطاع الخاص أهمية أكبر لمخاطبة الناس؛ كما أنّ وسائل الاتّصال من مثل توزيع المنشورات، والدعوة إلى التظاهر والخطابة في الهواء الطلق حلّت محلها الوسائل الإعلامية الأكثر تكلفةً من مثل النشر الإلكتروني، والإعلانات في الجرائد، والبريد المباشر[62].

لذا، بحسب "ترايب"، "المخاطبات، كما تأتينا في هذه الأيام، هي بأغلبها، أيّ شيء عدا كونها (مجانية)"[63]، و"حرية التعبير ليست في الواقع، متوفرة على الإطلاق للجميع"[64]. لذا يمكن القول أنّ مفهوم حرية التعبير هذا، على غرار مفهوم الحرية بشكلٍ عام في التصور الحر، هو مفهوم قائم بوضوح على النتائج، بخلاف مفهوم "هولمز" القائم على الآليات والإجراءات والمرتكز بشكلٍ رئيسي على إعفاء كلّ المواضيع المتصلة بالحريات العامة من القيود التي تضعها السلطات العامة. كما تجدر الإشارة إلى أنّ هذا المفهوم الذي يشدّد على تكلفة حرية التعبير ليس محصوراً فقط بـ"لورانس ترايب" أو بغيره من المنظّرين القانونيّين، فقد قضت المحكمة العليا في الولايات المتحدة، في سلسلة من القضايا التي تتعلق بمخالفة حظر

التعدي على الأملاك الخاصة (مشاريع تطوير سكنية، أسواق حديثة) من قبَل موزعي المنشورات، لصالح موزعي المنشورات، معلّلةً قراراتها بأنّه يجوز تجاوز حقوق الأملاك الخاصة نظراً للتكلفة المرتفعة للأساليب البديلة في ممارسة حقّ حرية التعبير[65]. وبحسب "ترايب"، لو أنّ المحكمة لم تقف بجانب أولئك الذين ألقي القبض عليهم بموجب قانون التعدي على حرمة أملاك الغير، كان ذلك سيعني أنّ القوانين المتعلقة بالملكية الخاصة السارية المفعول في الولاية "قد تمنعت عن إعطاء الحقّ الذي نصّت عليه المادة الأولى من الدستور الأميركي للقاطنين في المشاريع السكنية التي تملكها جهات خاصة وللمواطنين من خارج هذه التجمعات السكنية الذين يودّون مخاطبتهم"[66]. وبهذا المفهوم، يشكّل هذا الأمر خرقاً للحقّ في حرية التعبير، حتى لو تمّ الاتصال والمخاطبة في مواقع أخرى من الولاية وكان حراً من تدخلات سلطة الولاية.

## العدالة الاجتماعية

قد يكون البحث الذي وضعه "وليام غودوين" في العام 1793، "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice*"، أولَ بحث تناول مسألة العدالة الاجتماعية. فالمعنى المستعمَل من قبَل "غودوين" لمصطلح "Political" هو بمعنى المجتمع المنظّم، المعنى الشائع لهذه الكلمة في تلك الأيام – مثلما يعني لنا اليوم مصطلح السياسة الاقتصادية "Political economy" اقتصاديات المجتمع، وذلك لتمييزها عن اقتصاديات الأسرة، إذ لكلٍّ منهما علومها الخاصة. أمّا بالنسبة لمصطلح العدالة الاجتماعية، فهو بالمعنى الذي نأخذ به اليوم، وقد عرّف "غودوين" هذه العدالة على أنّها من الواجبات العامة الضرورية والتي تتطلب جهداً عميقاً ومديداً. فبحسب "غودوين"، "لإخوتنا في المجتمع دَينٌ وواجبٌ علينا" والذي يقتضي منّا "بذل كافة الجهود التي نقدر عليها من أجل تأمين الرفاهية

لهم، ومدّهم بكلّ العون الذي نقدر عليه من أجل تأمين احتياجاتهم". إذ إنّنا، بحسب "غودوين"، "مسؤولون أمام حكم الشعب ببذل كلّ معارفنا ومواهبنا، وكلّ وقتنا، وكلّ مالنا؛ كلّ هذا علينا أن نوظفه في سبيل الخير العام"[67]. ورفض "غودوين" "التصور الذي يقول بأنّنا لا نملك الحقّ في التصرف كما شئنا إلاّ بما نملك"، هذا التصور المنطلق من فرضية "أنّنا في الواقع لا نملك أيّ شيء"[68].

غير أنّ كلّ هذه الواجبات التي تحدّث عنها "غودوين" هي واجبات أخلاقية، وليست واجبات سياسية، كالتي يتم فرضها عادةً من قبَل الدولة الرعائية أو الحكومات الاشتراكية. وكان الدافع الأخلاقي للقيام بهذه المسؤوليات الاجتماعية الشاقة، هو الذي ثنى كلاً من "غودوين" و"كوندورسي" عن المطالبة بتدخل السلطات الرسمية لإنجاز التغييرات الاجتماعية المطلوبة والتي هي من وظائف الحكومات في عصرنا الحالي - أو لأن يكون للحكومة أيّ دور في تأمين حقّ التملك والاقتصاد الحر[69]. لكن، ليس من الصعب علينا أن ندرك كيف أنّ التحليل الذي اعتمده كلٌّ من "غودوين" و"كوندورسي" قد أدّى بغيرهما من المفكرين إلى معارضة الاقتصاد الحر وإلى التحفظ بشأن حقوق الملكية؛ إن لم يكن المعارضة الفورية والشاملة لهذه المفاهيم. فالذي أدّى بكلٍّ من "غودوين" و"كوندورسي" إلى عدم الاتّكال على الجهات الحكومية في إحداث التغييرات الاجتماعية الشاملة التي أرادوها، هو إيمانهما العميق بقدرة المنطق والعقل على أن يتمكنا في النهاية من جعل الواجبات الأخلاقية المرشد الفعال لسلوك الأفراد. (هذا الموقف لكلٍّ من "غودوين" و"كوندورسي" يوضح لنا كم هو خاطئ التصنيف الآلي للتصور الحر وللتصور المقيّد كتيارات يسارية أو يمينية، إذ إنّ كلاً منهما كان أكثر "تطرفاً" من العديدين من اليساريّين الذين لن يوافقوهما في ترددهما في المس بحقّ الملكية الفردية أو في الطلب من الحكومة وضع الخطط الإنمائية الشاملة).

بصرف النظر عن آلياتها ومواصفاتها، نرى بأنّ العدالة الاجتماعية لطالما كانت من المواضيع الرئيسية للتصور الحر، من "غودوين" إلى "راوولز".
وعلى غرار التجليات الأخرى للعدالة، نظر التصور الحر إلى العدالة الاجتماعية بكونها النتيجة لا بكونها المسار الذي من شأنه أن يؤدّي إلى نتائج ما، فضلاً عن أنّ العدالة الاجتماعية أمر حتمي وضروري في التصور الحر، بينما هي شأن لا وجود له في التصور المقيّد. فالباحثون الاجتماعيون من أصحاب التصور المقيّد ينظرون إلى مسائل توزيع الدخل بكونها مساراً بمراحل متعددة، وينظرون في تبعاتها الإنسانية وفي مدى فاعليتها، لا في نتائجها، أي في التحليل فيما لو كانت هذه الطريقة في التوزيع ذات نتائج أكثر عدالة ممّا لو اتّبعت طُرُق أخرى غيرها. ويمكن القول أنّ "فريدريك أ. حايك" هو من الكتّاب القلائل من أتباع التصور المقيّد الذين ناقشوا مسألة العدالة الاجتماعية – وقد وصفها بـ"الهذر"[70]، وبـ"السراب"[71]، وبـ"التعويذات الجوفاء"[72]، وبـ"التطيّر الذي يشبه تطيّر المتزمتين"[73]، وبأنّ مفهوم العدالة الاجتماعية "لا ينتمي إلى فئة المفاهيم الخاطئة بل إلى فئة المفاهيم التي تتّصف بالهراء"[74]. أمّا بالنسبة لآخرين من المؤيدين للتصور المقيّد من أمثال "ميلتون فريدمان" و"ريتشارد بوسنر Richard Posner" من المعاصرين لـ"حايك"، فلم يتكلفوا عناء مناقشة مفهوم العدالة الاجتماعية، ولا حتى على سبيل تقديم الحجج والبيّنات لدحضه.

وهكذا يكتسب مفهوم العدالة الاجتماعية حدّي التطرف في نزاع التصورات الفكرية – حيث يُعتبر في التصور الحر على درجة كبيرة من الأهمية، بينما هو في التصور الآخر غير جدير حتى بالاستنكار.

## التصور الحر

قال التصوران بضرورة بذل الجهود الإنسانية لمساعدة الأقل حظاً. ولـ"آدم سميث" جهود ملحوظة في هذا المجال إن من حيث النظرية أو على المستوى

العملي[75]. والأمر نفسه ينطبق على "جون ستيوارت ميل"[76]. كما أنّ الحملة لمناهضة العبودية كان لها مؤيدون من الشخصيات البارزة من كلا التصوريَن - من "بورك" و"سميث"، وكذلك من "غودوين" و"كوندورسي"[77]. وفي القرن العشرين، تقدّم كلّ من "ميلتون فريدمان" و"جورج برنارد شو" بمشاريع خطط لدعم الفقراء ورفع مداخيلهم[78].

غير أنّ ما يميّز التصور الحر في هذا المجال، هو أنّه يُنظر إلى هذه الخطط في تحويل الفوائد المادية إلى الأقل حظاً بكونها تحقيقاً للعدالة أكثر من كونها مجرد مبادرات إنسانية وخيرية. وفي رواية "إدوارد بيلامي" "بالنظر إلى الماضي"، احتجاج واضح ليس فقط على أنّ الفقراء لا يصلهم سوى الفتات من موائد الأغنياء، بل أيضاً على تسمية هذه الفتات بالبرّ والإحسان ممّا يضيف الإهانة الى الضّيْم والظلم الذي يشعر به الفقراء. فهؤلاء الفقراء لهم الحقّ بالحصول على حصتهم من أسباب الرخاء التي أتت بفضل جهود الأجيال السابقة، لذا فإنّهم يستحقون أكثر ممّا هم عليه الآن - وذلك باسم تحقيق العدالة.

يتمثل جوهر مفهوم العدالة الاجتماعية في التصور الحر في حقّ الأفراد بنصيبٍ من الثروات المتوفرة في المجتمع، لمجرد أنّهم ينتمون إلى هذا المجتمع، بصرف النظر عمّا إذا كانوا مساهمين في إنتاج هذه الثروة أم لم يكونوا. أمّا بالنسبة لنوع هذه المشاركة، إن كانت مشاركة مادية كاملة أو كانت المشاركة أقل - أي أن يتمتع المجتمع بالحدّ الأدنى من "اللياقة" والشعور بالمسؤولية تّجاه هذه الفئة - فنجد لهذه المسألة أجوبة متنوعة عند الباحثين الاجتماعيّين الذين ينتمون إلى التصور الحر، لكن تبقى المسألة المركزية عند جميع هؤلاء أنّ كلّ فرد له الحقّ بنصيبٍ معيّن من ثروة المجتمع تحقيقاً للعدالة، لا على أساس البرّ والإحسان. فبحسب "غودوين":

> في جميع الأديان، يرتكز المبدأ الأخلاقي الرئيسي على محاربة القواعد والممارسات التي أدّت إلى تراكم الموارد في

أيدي قلّة من الناس. وقد عمد الذين تولوا الإرشاد الديني إلى التوعية المستمرة والنشطة للناس بحقيقة هذه الممارسات وآثارها غير العادلة. فكانت رسالتهم إلى الأغنياء بأنّ ما يملكونه من ثروات ليست إلاّ أمانة اؤتمنوا على إدارتها الصحيحة، وبذلك فهم مسؤولون عن كلّ قرشٍ يبذّرونه، إذ إنّهم لا يملكون أبداً حقّ التصرف بما أنعم الله عليهم. غير أنّه بالرغم من أنّ الدّين نجح في طبع البشر على المبادئ النقية للعدالة، غير أنّ غالبية مبشّريه اعتادوا على اعتبار الممارسات العادلة كونها أعمالاً تطوعية في الذّود عن المعروف وعمل الخير، لا باعتبارها بمثابة دَيناً عليهم إيفاؤه. فلا ينتج عن حلّ المسألة بهذه الطريقة المتساهلة إلاّ وضع كافة احتياجاتنا في أيدي قلة من الناس، وتمكينهم من التكرم علينا بما هو حقيقةً ليس ملكاً لهم، وتمكينهم من إذلال الناس لكي يسدّدوا ما هو في الأصل دَينٌ مستحَقٌ عليهم. النظام المعتمد في الأديان هو نظام رحمة وإحسان، لا نظام عدالة، فهو يتكرم على سبغ الصفات الكاذبة على أعمال الإحسان التي يقوم بها الأغنياء، فيملأهم بالشعور بالفخر والعزة الذي لا يستحقونه؛ وفي الوقت نفسه يقود الفقراء إلى الخنوع والإذعان، إذ يدعوهم إلى اعتبار المواساة الهزيلة التي حصلوا عليها بكونها من رضوان وبركة جيرانهم الأغنياء عليهم، وليس بكونها حقّاً مكتسباً لهم لا يُخشى عليه من مُنكر[79].

هذه المقاربة لمفهوم العدالة الاجتماعية بقيت ملازمة للعديد من أصحاب التصور الحر، فقد كان "جورج برنارد شو" يستهزئ من الناس الذين "ينغمسون في توزيع الصدقات بهدف التخفيف من عذابات الضمير"، لأنّ هذه الصدقات، عدا عن أنّها "تشبع الفقراء بمشاعر الخزي والمهانة،

وتملأ مقدّمي الصدقات بالشعور بالفخر وبالاعتداد القبيحَين، وتُراكم الحقد في نفوس الطرفَين"، فقد كان استنكاره لأفعال الخير يعود بشكلٍ رئيسي إلى تصوره بأنّه "لو كانت شؤون الناس مساسة بالعدل والحكمة، لكانت انتفت المبرّرات لحاجة الفقير إلى الصدقات، ولما كان الغني استطاع اقتناص الفرص لكي يظهر بصورة المتصدق ويفخر بذلك"(80).

وفيما يتمحور مفهوم العدالة الاجتماعية في التصور الحر حول مسائل توزيع الدخل - المفهومة بكونها ما تبيّنه الإحصاءات من نسَبٍ وفوارق - ثمّة اهتمام تفصيلي بالحراك الاجتماعي، المفهوم أيضاً من زاويةٍ ما يترتب عنه من نتائج. وبالطبع، في كلّ هذه المسائل، للتصور المقيّد وجهة نظر وتصور متباينان بشكلٍ جذري عمّا رآه التصور الحر.

## التصور المقيّد

من بين الشخصيات البارزة من أصحاب التصور المقيّد، تفرد "فريدريك أ. حايك" بمناقشة مسألة العدالة الاجتماعية. وبالنظر إلى الطريقة التي عالج بها هذه المسألة نستطيع أن نتبيّن الأسباب التي جعلت الكثيرين من أصحاب التصور المقيّد يعمدون إلى إغفالها وعدم التطرق إليها بتاتاً. فبينما يتم تعريف العدالة الاجتماعية لدى أصحاب التصور الحر على أنّها النتيجة التي يصبون بحماسة متناهية لتحقيقها، يتعامل "حايك" مع العدالة الاجتماعية بكونها إجراءً، رافضاً بشدّة وبحزم - "المبدأ المريع الذي يقضي بأن تكون جميع المكافآت مقرّرة من قبَل السلطة السياسية"(81). وهنا "حايك" لا يجادل، وليس لديه أيّ موقف مؤيد أو معترض على النتائج التي يتم وصفها من قبَل الآخرين على أنّها متّصفة بالعدالة اجتماعية، واعتراضه ليس من منطلق أنّ لديه أنماطاً أفضل لتحقيق نتائج أفضل، بل كان يرى أنّ مجرد محاولة خلق النتائج التي نحسبها بأنّها الأفضل للمجتمع يعني إيجاد الإجراءات والآليات "التي من شأنها أن تقضي على أركان المجتمع المتمدن"(82).

المنهجية التي اتّبعها "حايك" في تحليله للعدالة الاجتماعية تختلف تماماً عن تلك التي اعتمدها "راوولز". فبينما تتكرر في جدلية "راوولز" دواعي العدالة التي توجب على المجتمع أن "يهيّئ" - بطريقة ما - لكي تتحقق هذه النتيجة بدلاً من تلك، ويتغافل عن التطرق إلى الآليات الاجتماعية ليبقى اهتمامه محصوراً بالأهداف الاجتماعية، يتجاهل "حايك" تماماً الأهداف من أجل التدليل على خصائص الآليات والإجراءات التي أوجدت في سبيل تحقيق هذه الأهداف - وعلى المخاطر الأكيدة لهذه الإجراءات على الحريات العامة والصالح العام. باختصار، كلّ واحد منهما أبعد كلّياً الفرضية الأساسية التي انطلق منها الآخر - والخلاف الأساسي لم يكن في المفاضلة بين الحرية والعدالة، بل كان بشأن ما هو أهم: البحث في خصائص النتائج التي نود تحقيقها، أم البحث في خصائص الإجراءات التي نقيمها من أجل الوصول إلى غايتنا؟.

يرى "حايك" أنّ الكثير من الخطب التي تنادي بالعدالة الاجتماعية ما هي إلاّ حيَل غامضة وملتبسة للتهرب من مواجهة الحقائق القاسية المتلازمة مع الإجراءات المطلوبة للوصول إلى مثل هذه الأهداف. ويعتبر "حايك" أنّ كلّ الأمور التي يضاف إليها صفة "اجتماعي" - كالعدالة، والضمير، والديمقراطية - والتي تحمل بطبيعتها الأصلية هذه الصفة، لا تُعتبر إلاّ ضرباً من ضروب السفسطة، هذا في حال استُعملت الكلمة بطريقة مستقيمة وصادقة. "من المذهل كم أنّ هذه الإضافات خالية تماماً من أيّ معنى"(83)، وبناءً على ذلك، "اللجوء إلى استعمالها يكون إمّا بلاهة أو بهدف الغشّ والخداع"(84).

رأى "حايك" أنّه بالإضافة إلى أنّ مفهوم "العدالة الاجتماعية" خالٍ من أيّ معنى محدّد، فإنّه أيضاً مشحون بالمغالطات التي وصفها بالخاطئة والخطرة. الكثير "من الذين تتكرر هذه العبارة في خطاباتهم لا يدركون المعنى الحقيقي لأقوالهم"(85)، غير أنّ استعمال البعض الآخر لها لم يكن

فقط بسبب خوضهم في "مجادلات عقيمة" بل أيضاً بسبب "عدم تحلّيهم بالأمانة الفكرية"[86]. "إنّ عبارة "العدالة الاجتماعية" ليست، كما يمكن أن يكون الاعتقاد السائد، للتعبير بكلّ حسن نيّة ومن دون أيّ خلفيات عن الإرادة الطيبة تّجاه الأقل حظاً"، بل أضحت هذه العبارة في الواقع مرادفة "للمعنى الذي يقول بغير ذي وجه حقّ بأنّ علينا الرضوخ لما يطلبه الأشخاص من فئات معيّنة من دون أن يكون باستطاعتهم تقديم الحجج والأسباب التي توجب علينا ذلك"[87]. والخطر في ذلك، كما يراه "حايك"، أنّ "هذا المفهوم للـ"العدالة الاجتماعية" . . . كان ولا يزال بمثابة حصان طروادة الذي يسمح بنشوء الأنظمة الدكتاتورية[88] – ولنا في "النظام النازي" الذي شهدته ألمانيا مثلاً بليغاً عن ذلك[89].

على مستوى السياسات الاجتماعية، اعترض "حايك" على تضمين هذه السياسات "المبادرات والجهود التي على المجتمع أن يقوم بها"، فالمقاربة التي تعتبر "بأنّ المجتمع كناية عن شخص يحمل إرادة الأفراد أو المجموعات التي يتشكّل منها، ليست إلاّ "شخصنة للمجتمع" لا تتماشى على الإطلاق مع حقيقة أنّ المجتمع يتغير بفعل التفاعل الشامل فيما بين مكوّناته لا بفعلٍ مقصود من قبَل أيّ شخص أو أيّة مجموعة من الأشخاص"[90]. لذا فإنّ، "طلب تحقيق العدالة من آليات التفاعل الشاملة أمر يتّسم بوضوح بالـ"لا عقلانية"، إذ إنّ مواصفات العدالة أو الإجحاف لا تنطبق على خاصيات السياق التدريجي للتفاعل فيما بين العوامل العديدة المؤثرة في تحولات المجتمع"[91]، لأنّ "النتائج التي تسفر عن هكذا تفاعل ليست متوقعة ولا مقصودة، وهي ترتبط بظروف متعددة لا يمكن أن تكون معروفة بالكامل من قبَل أيّ شخص"[92]. وبرأي "حايك"، إنّ الهدف المبيّت – والخطير – من وراء المطالبة بتحقيق العدالة الاجتماعية، ما هو إلاّ السعي وراء التغيير الشامل لنظام الأشياء عن طريق التحايل بأنّ الهدف ليس إلاّ الوصول إلى عدالة أكبر في توزيع الموارد والثروات. فبالنسبة

لـ "حايك" ، "يجب عدم الخلط بين المجتمع بما هو حقيقةً وبينه كآلة وجهاز للحكومة، وبما أنّ المجتمع لا يسير وفق إرادة معيّنة" ، لذا "تصبح المناداة "بالعدالة الاجتماعية" بمثابة الطلب من أفراد المجتمع تنظيم أنفسهم بطريقة معيّنة تسمح لهم بتخصيص كلّ فرد أو كلّ مجموعة من الأفراد بحصصٍ معيّنة من الناتج الإجمالي "(93).

خلاصة الأمر، إنّ الذين يطالبون بتحقيق العدالة الاجتماعية يقدّمون الحجج التي تدعم تحقيق مجموعة معيّنة من الأهداف النهائية، في حين ما يعترض عليه "حايك" هو التحول في آليات المجتمع الذي سوف يحدث بنتيجة السعي وراء تحقيق هذه الأهداف أو أيّة أهداف خاصة أخرى تخصّ أفراداً أو مجموعات معيّنة من المجتمع. ما اعترض عليه هو "التّوق والحماسة الشديدة للحصول على مخطط شامل للمشهد الاجتماعي بكافة مفاصله"(94). فـ "حايك" يعتبر أنّ في "شخصنة" المجتمع على أنّه "كيان جماعي قادر على التخطيط والتحليل" ، وبأنّه قادر على إنتاج الأهداف الاجتماعية المحدّدة والمفضلة، هذه المنهجية تفترض وجود قدرة خارقة عندنا تستطيع التحكم بكافة التفاصيل الاجتماعية. غير أنّنا "لا نستطيع إدراك هذه القدرات الخارقة"(95) بفعل القيود المتأصلة في إمكاناتنا.

لم يبنِ "حايك" رفضه لمحاولة السيطرة على العملية الاجتماعية لمجرد كونها غير مجدية، بل كان بشكلٍ أساسي من منطلق ما يمثل تدخل السلطات العامة في شؤون الأفراد من خطورة على الحريات العامة. إذ إنّ "حايك" كان يرى بأنّ الضامن لحرية الأفراد هو القوانين بشكلٍ عام، وبشكلٍ خاص تلك القوانين التي تضع الحدود والشروط على جواز تدخل السلطات الحكومية في شؤونهم. فهذه الحقوق في حرية التصرف - كما يراها التصور المقيّد - "كان الهدف منها حماية واستقرار مساحات الحرية حيث يستطيع كلّ فرد التصرف بملء إرادته وخياراته"(96)، والتي هي بالتالي النقيض المباشر لحقوق الأفراد في العدالة الاجتماعية، إذ إنّ هذه الأخيرة تعني توسيع

صلاحيات الحكومة في التدخل بشؤون الأفراد لكي تستطيع تحقيق الأهداف الاجتماعية التي ترى أنّ الواجب الأخلاقي تجاه هذا الفريق أو ذلك من الأفراد أو الفئات الاجتماعية، يخوّلهم الحصول على بعض العدالة التي على الحكومة أن توفّرها. وسواء أكانت تلك الفئات مستحقّة لهذه المعاملة المتميّزة أم لم تكن، فهذا الموضوع - الذي تمّ بحثه بشكلٍ مسهب من قبَل العديد من الكتّاب المؤيدين للتصور الحر - غاب كليّاً عن كافة الكتابات التي وضعها "حايك" في موضوع العدالة الاجتماعية. وهذا الغياب منسجم من الناحية المنطقية مع وجهة نظر "حايك" التي ترى أنّ أيّة محاولة للسيطرة على العملية الاجتماعية ليست فقط عديمة الجدوى، إنّما خطرة أيضاً. كما من شأن هذا الغياب أن يفسّر امتناع المفكرين من مؤيدي التصور المقيّد عن مقاربة المفهوم العام للعدالة الاجتماعية، مع أنّهم تطرقوا إلى مسائل تتفرع عن العدالة الاجتماعية من مثل توزيع الدخل، أو "المسؤولية الاجتماعية" في إدارة المصالح الخاصة[97]، أو - كما هي الحال مع "ريتشارد بوسنر" - الذي له بحثٌ كامل في اقتصاديات العدالة[98]. من منطلق الحيثيات البديهية التي أخذ بها التصور الحر، تمثل العدالة الاجتماعية المحور الأساسي لجميع المداولات في السياسات أو في طبيعة المجتمعات. أمّا في حال انطلقنا من البديهيات التي آمن بها التصور المقيّد، يصبح موضوع العدالة الاجتماعية كموضوع تربيع الدائرة (وهو شيء مُحال)، ممّا يعني أنّه غير جدير بالاعتبار، مهما كانت الرغبة كبيرة في تحقيق الأهداف التي نرمي إليها، إذ إنّها غير ممكنة.

بحسب "حايك"، الخطر الأكبر في مفهوم العدالة الاجتماعية، هو إضعافه لمفهوم حكم القانون إلى حدّ القضاء عليه، فقط من أجل استبدال العدالة "المرعية بواسطة القواعد والإجراءات القانونية"، بعدالة "اجتماعية" تحكمها جملة من الأهداف التي لا تتحقق إلاّ من خلال توسيع حدود وصلاحيات السلطات الرسمية لكي تقرّر حسب ما تراه مناسباً في المجالات

التي كانت قبل ذلك خارج دائرة سلطتها. وقد اعتبر "حايك" أنّ البعض من المطالبين بتحقيق العدالة الاجتماعية يدرك بخبث أنّ هذا الطريق سوف يؤدّي حتماً إلى نشوء سلطات ذات صلاحيات مطلقة، غير أنّه حذّر من أنّ الخطر الأكبر ينشأ من خلال الذين يعملون بصدق وأمانة على ترويج المفهوم، دون أن يدركوا أنّهم يمهدون الطريق للمستبدين لينقضّوا على الأعراف الأخلاقية والفكرية السائدة في المجتمع، وعلى الضوابط السياسية والقانونية، ليحلّ محل كلّ ذلك سلطات حاكمة مستبدة. كما اعتبر "حايك" أنّ النازية ما هي إلاّ "الذّروة للتطور التدريجي في الفكر"[99] الذي تمّت بلورته في ألمانيا على يد الاشتراكيّين وغيرهم ممّن اختلفت أهدافهم اختلافاً شاسعاً عن أهداف النازيّين، غير أنّ هذه الأفكار أدّت إلى نسف الالتزام بالأحكام القانونية لصالح ما يقتضيه تحقيق أهدافهم الاجتماعية[100].

كما رأى "حايك" أنّ التطور الذي أدّى إلى النظام الشيوعي شبيه بالتطور الذي أسفر عن ظهور النازية في ألمانيا، إذ كانت الشيوعية المستفيد الوحيد ممّا راج من الأفكار التي لو لم يكن أصحابها يحسبون أو يخططون لها، إلاّ أنّها اسفرت عن انتصار الشيوعية. فبحسب "حايك"، "العدالة التوزيعية" بطبيعتها "لا تنسجم مع حكم القانون"[101]، والفارق الأساسي وربما الوحيد فيما بين المجتمع الحر والمجتمع الاستبدادي هو سواد حكم القانون في الأول وحكم الأشخاص في الثاني. وفي هذا السياق، يستشهد "حايك" بالكاتب السوفياتي الذي قال بأنّ "انتصار الشيوعية لا يعني أنّ الغلبة كانت للقوانين الاشتراكية، بل معناه أنّ الشيوعية تغلبت على كلّ القوانين"[102]. فبالنسبة لـ"حايك"، المعنى الحقيقي لما تعنيه أولوية تحقيق العدالة الاجتماعية هو سيطرة هذا الهدف واجتياحه لكافة إجراءات العدالة التي تكفلها القوانين المجردة.

# الدلالات

## التصور الحر

من منطلق التصور الحر الذي يرى أنّ الإنسان قادر على توقع وضبط ما يسفر عن قراراته الاجتماعية من نتائج، يتحمل كلٌ من الأفراد والمجتمع المسؤولية المعنوية والفعلية عمّا آلت إليه اختياراتهم من نتائج. وبالتالي، يتمحور البحث في هذا التصور حول مواصفات الأهداف التي بإمكانها أن تكون الأفضل والأعدل للمجتمع. هذا البحث المحوري شكّل الموضوع الرئيسي لعدد من الأبحاث في مبادئ العدالة الاجتماعية، بدءاً من مؤلّف "وليام غودوين" بعنوان "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice*" في القرن الثامن عشر إلى "جون راوولز" في مؤلّفه "نظرية في العدالة *Theory of Justice*" في القرن العشرين. ما يرمي إليه التصور الحر لا يتحقق بأفعال الخير والإحسان للفئات الأقل حظاً، بل بتحقيق العدالة فيما بين كافة أفراد المجتمع، وما يتوقعه لا يتجلى بواسطة تطبيق الإجراءات القانونية الصحيحة، بل بالوصول إلى نتائج عادلة على مستوى المجتمع- والأولوية تكون لهذه النتائج في حال تضاربت مع الإجراءات القانونية المعمول بها.

بحسب التصور الحر، على القضاة ألاّ يحصروا مهامهم في تطبيق النصوص والإجراءات القانونية كما هي، غير آبهين بطبيعة الأحكام من حيث عدالتها أو إجحافها، بل عليهم تطبيق المعايير الأخلاقية المتضمنة في النصوص القانونية، التي ما هي إلاّ محاولات من المشرّعين للتعبير عن هذه المعايير. لا يستطيع القضاة إقناع أنفسهم أو الإدّعاء أمام الغير بأنّ كلّ ما عملوه هو التطبيق الدقيق للقوانين المرعية ليس إلاّ، في حين أنّ لكلّ إجراء قضائي مفاعيل معيّنة ونتائج فعلية على المستوى الاجتماعي، لذا تتضمن قرارات وأحكام القضاة الخيارات الاجتماعية التي فضلوها، سواء اعترفوا

بذلك أم أنكروه. ما يريده أصحاب التصور الحر من القضاة هو أن تكون اختياراتهم متّخذه بشكلٍ صريح، بالاستناد إلى القيَم والمعايير الدستورية، بدلاً من القراءة الضيّقة للقواعد الدستورية، أو القرارات المحض ارتجالية.

التصور الحر يصرّ على "تناول مسألة حقوق الأفراد بطريقة جدية" لأنّها تعكس الاعتراف الأساسي بإنسانية الإنسان، ولا بدّ أيضاً من أن يسارع المجتمع إلى التدخل والتغيير في حال كانت الحقوق الإنسانية الأساسية من مثل حرية التعبير أو حقّ المتهم بالحماية الدستورية له غير مرعية[103]. وفي حال تضارب الحقوق، على الذين يعرّفون الفرد بأنّه إنسان وليس شيئاً من الأشياء أن يكونوا حاسمين في تفضيلهم لحقوق الإنسان على الحقوق الأخرى، من مثل تفضيل حقّ التعبير على حقوق الملكية، كما على كافة الحقوق أن يكون لها الغلبة على كافة المصالح، من مثل المصلحة العامة في السلم الاجتماعي أو المصلحة في فاعلية اقتصادية أعلى. فالتصور الحر يعتبر أنّ الأذية التي قد يتسبب بها موزعو المناشير في الملكيات الخاصة ما هي إلاّ غرامة زهيدة في سبيل الحفاظ على الحقّ الأساسي في حرية التعبير، كما أنّ إفلات بعض المجرمين من قبضة القانون بسبب الحمايات الدستورية لهم ما هو إلاّ ثمن يجوز دفعه مقابل الاعتراف الأساسي بحقّ جميع أفراد المجتمع في المعاملة كبشر.

ينطلق التصور الحر من أنّ الأفراد وصانعي القرار قادرون على توقع النتائج التي سوف تسفر عن أعمالهم، ممّا يحمّل هؤلاء الأفراد مسؤولية كبيرة في أن يكونوا على درجة عالية من "الالتزام بمصلحة المجتمع"، لا أن يكتفوا بملاحقة مصالحهم الشخصية في إطار القوانين السائدة. هذا الأمر نراه بشكلٍ خاص عند "وليام غودوين"، الذي يرى أنّ على كلّ فرد أن يتصرف حتى عند اتّخاذه القرارات التي تهمه هو وحده والتي لا تتّسم بأيّ طابعٍ عام كما لو أنّه ينوب عن المجتمع في هذه القرارات - لا بمعنى أن يتحكم بقرارات غيره من الأفراد، بل بمعنى أن يزن البدائل والخيارات المتوفرة له

فيتّخذ تلك التي تعزّز الصالح العام. هكذا تتماثل الفردية التامة والمطلقة التي نادى بها "غودوين"، من الناحية الإجرائية مع مذهب الإرادة الحرة Libertarianism الحديث، الرافض لأيّ تدخل للدولة في الاقتصاد، غير أنّها في جوهرها أقرب إلى الاشتراكية الحديثة من حيث إصرارها على أن يكون الهدف الرئيسي من عملية صنع القرار تحقيق النتائج الاجتماعية المرجوة.

في التصور الحر، شكّل السعي إلى تحقيق المساواة المحور الرئيسي إن بالنسبة للعدالة أو بالنسبة لأيّة مواضيع أخرى. وبالرغم من وجود بعض التنوع في وجوه أو نسَب المساواة المراد تحقيقها لدى أصحاب التصور الحر، غير أنّ الكلّ أجمع على تعريف المساواة على أنّها المساواة في النتائج. وانطلاقاً من قدرة الإنسان على إحداث النتائج الاجتماعية وتشكيلها بحسب ما يريد، فقد رأى أتباع التصور الحر أنّ المساواة لا تتحقق بواسطة الإجراءات المتساوية، بل بتمييز بعض فئات المجتمع بمعاملات تفضيلية. ومع أنّ الشكل الأحدث لهذه المقاربة نجده في سياسات "التدخل الإيجابي Affirmative Action"، غير أنّ مفهوم المعاملة التعويضية لبعض الفئات الاجتماعية يعود على الأقل إلى زمن "كوندورسي" في القرن الثامن عشر(104).

فضلاً عن تناسقه المنطقي مع التصور الحر، "التدخل الإيجابي" يُظهر أيضاً بوضوح دور كلٍّ من الحقوق والمصالح في التصور الحر. مع أنّ معظم أفراد المجتمع لهم مصلحة في الحصول على وظائف معيّنة، أو في أن يحصلوا على القبول في جامعات معيّنة، أو على أيّة منافع أخرى قد تسري عليها المعاملة التفضيلية لفئات معينة من المجتمع، غير أنّ الأفراد من الفئات المُختارة للحصول على هذه المنافع لهم الحقّ في الحصول على ما حصلوا عليه ما خلا نماذج التمييز التي أنكرت عليهم ذلك. وبالتالي، على المصالح أن تأتي بدرجة ثانية بعد الحقوق التي لها الغلبة في هذه الحالة. ومع أنّ الأفراد، سواء أكانوا من الأغلبية غير المخصّصة أو من الأقلية المخصّصة بالمعاملات التفضيلية، لديهم مصالح متساوية وخسارتهم تكون متساوية

لدى حرمانهم من الحصول على الوظيفة أو من القبول في الجامعات أو من أيّة منافع أخرى، لكنّ الأشخاص الذين ينتمون إلى مجموعات الأقلية الذين تمّ اختيارهم للحصول على امتيازات خاصة، قد عانوا من عواقب مركّب الدونية من خلال التمييز الذي كانوا ضحيته، هذه المعاناة التي لا يشعر بها المرفوضون الحاليون من مجموعة غالبية السكان من خلال سياسة "التمييز الإيجابي أو العكسي". ولمّا كانت البصمات التي تتركها عُقد الدّونية تمثل إنكاراً للمبادئ الإنسانية الأساسية، فهي بالتالي تكون منتهكةً للحقوق (بحسب تعريف التصور الحر للحقوق)، بينما "التمييز الإيجابي" لا ينتهك إلاّ المصالح. وبالتالي، المنطق يقول هنا أيضاً، أنّ الأرجحية والأسبقية يجب أن تكون للحقوق، لا للمصالح.

في التصور الحر، على الحقوق الأدبية أن تكون ملموسة، ولكي يتعزز الالتزام السياسي والقضائي بهذه الحقوق يصبح مبرّراً توسيع نفوذ السلطات العامة للتدخل في المجالات التي تحكمها معايير المصلحة، من مثل تلك المحمية بحقوق الملكية. فليس المطلوب إلغاء هذه المصالح، بل المطلوب حصر الأهمية المعطاة لها لكي تتسنى حماية الحقوق الأساسية والقيَم التي يرعاها الدستور. هذه العملية تتطلب من القضاة أن يوازنوا فيما بين القيَم المتعارضة - أي اتّخاذ "خيارات دستورية" معقدة، بحسب "لورانس ترايب" - بدلاً من الاكتفاء بالتطبيق الحرفي للإجراءات القانونية.

## التصور المقيّد

يرى التصور المقيّد أنّ الإنسان غير قادر على تنفيذ معظم ما صنّفه التصور الحر بـ"الالتزامات الأخلاقية" الواجب تحقيقها. فبسبب البديهيات الأساسية التي انطلق منها التصور المقيّد والتي تقول بأنّ الإنسان عاجز عن التحكم المتقن بنتائج قراراته وبتشعباتها وانعكاساتها عليه وعلى الآخرين - سواء أكانت هذه القرارات شخصية أم عامة - تعامل هذا التصور مع جميع المبادئ الأخلاقية التي

تدخل تحت باب العدالة الاجتماعية كونها مسائل نظرية صالحة فقط للبحث النظري، وليس لها أيّة قيمة عملية. بحسب التصور المقيّد، تنتفي الحاجة إلى القيام بأيّة "خيارات دستورية"، إذا كان الإنسان بأيّ حال غير قادر على التحكم بنتائج قراراته. فانطلاقاً من الحقيقة التي أخذ بها التصور المقيّد والتي تقول بأنّ تعقّل النتائج الاجتماعية بدقة وكمال مسألة تتجاوز قدرات الإنسان، رأى التصور المقيّد أنّه حتى عندما يكون للقرارات الفردية الوقع الكبير على المجتمع، فمن النادر أن تكون النتائج الفعلية لهذه القرارات متماثلة مع تلك التي كان في نيّتهم تحقيقها. وهذا الأمر بالتحديد هو الذي شكّل الاهتمام الرئيسي لأصحاب التصور المقيّد، إذ إنّه بانتفاء القدرة على التحكم بالنتائج، من الممكن أن تؤدّي بعض السياسات التي نادى بها أصحاب التصور الحر في سعيهم وراء تحقيق الهدف الوهمي الذي هو العدالة الاجتماعية، أن يعملوا بدون قصدٍ منهم على القضاء التّام على حكم القانون.

في التصور المقيّد، مبادئ العدالة منوطة باحتمالات وإمكانيات تحقيق العدالة. فقد اعتبر "أوليفر ويندل هولمز" أنّه يمكن وصف قرار المحكمة بتبرئة الشخص القاصر عقلياً عند إلحاقه الضرر بالغير عن غير قصد بالشكل الأسمى الذي تتجلى به العدالة، لكن لا يمكن الأخذ بهذا النوع من الأحكام كمبدأ يسري على كافة القضايا المدنية، إذ إنّ التقيد بهذا المبدأ أمر يتجاوز قدرات الإنسان. لهذا السبب عمد أصحاب التصور المقيّد إلى التجاهل الكامل لجميع ما كتبه أصحاب التصور الحر بشأن العدالة الاجتماعية. وبالرغم من أنّ بعض المواضيع المتفرعة عن العدالة قد نجد لها نقاشاً في كلا التصورَين، غير أنّ الرواد المعاصرين من أصحاب التصور المقيّد لم يروا أبداً أنّه من المجدي تقييم أو حتى الاعتراض على المبادئ العامة للنظريات الحديثة في العدالة الاجتماعية. فحتى "حايك"، الذي أعار انتباهاً لهذه النظريات أكثر من الآخرين ممّن شاركوه مفاهيمه وتصوراته، لم يتطرق أبداً للمبادئ العامة لهذه النظريات، إذ إنّ اهتمامه بات منحصراً بتحديد النتائج التي يمكن أن تستتبع

مساعي التصور الحر لتحقيق مثل هذه الأهداف - لأنّ التحقيق الفعلي لهذه الأهداف هو أمر غير قابل للحصول ومستحيل بحسب "حايك".

التأثير الراجح والأكبر في التصور المقيّد هو لآليات عمل المجتمع، وحقوق الأفراد تنبثق وتأخذ معناها وتتحدّد حدودها وفق احتياجات آليات المجتمع لهذه الحقوق. غير أنّ ذلك لا يعني أنّه بوسع القضاة أصحاب الفصل أو القادة السياسيّين أن يعدّلوا الحقوق إمّا توسيعاً أو تقليصاً بحسب ما يشاؤون، وبحسب تقييمهم المتغيّر لاحتياجات المجتمع. العكس هو الصحيح، إذ إنّ التصور المقيّد يؤمن بأنّ هذه الحقوق يجب أن تكون بمنأى عمّا تراه السلطات القضائية أو السياسية مناسباً أو غير مناسب، وهذا الإقصاء للحكومة يشمل أيضاً بشكلٍ ضمني تقييمها وتخطيطها لما سوف يكون مناسباً للمجتمع على المدى البعيد. معالم الاختلاف هذه لا تمثل إلاّ جزءاً صغيراً من التعارض الأوسع والأشمل فيما بين التصور المقيّد والتصور الحر، إذ إنّهما لا يختلفان فقط في شأن موقع الاستنساب وبشأن وسائل وآليات أخذ القرار، بل أيضاً في شأن موقع التقييم وآليات التقييم.

فالإنسان، بحسب التصور المقيّد، قادر على إجراء تقييمات عامة وبعيدة المدى لآليات المجتمع، من خلال المقارنة فيما بين الحكومات الدستورية وبين الأشكال البديلة للحكم، أو من خلال مقارنته فيما بين الاقتصاد الحر والتنافسي وبين الاقتصاد الموجه من قبَل السلطات السياسية، على سبيل المثال. وطريقة التقييم تعتمد على التجربة وعلى ما يتضح للأكثرية أنّه الأفضل لها - خصوصاً "عندما ينادون بما يريدونه عبر الانتخاب أو الاستفتاء أو التظاهرات" - وهذه الطُرُق هي بحسب التصور المقيّد أكثر إقناعاً ممّا يصدر عن النخبة من بيانات وخطب. في المقابل، يعتبر التصور الحر من ضمن مفهومه العام للإنسان، أنّ الإنسان قادر على فهمٍ أفضل وتقييمٍ أسرع وبدقة أكبر، عندما يعمد إلى تنسيق المشاكل الاجتماعية، وأنّه قادر على أن يقدّم الحلول الممكنة لكلّ مشكلة على حدة.

فيما يشدّد أصحاب التصور الحر في غالب الأحيان على الطابع المعقد والمتشابك للخيارات الاجتماعية الممكنة والتي تتطلب اللجوء إلى القضاة وأصحاب القرار الذين ينوبون عن المجتمع لكي يوازنوا فيما بينها ويختاروا الأفضل، يرى أصحاب التصور المقيّد أنّ هذه التعقيدات كبيرة بحيث يصعب على صانعي القرار الذين ينوبون عن المجتمع محاولة فرض حلول محدّدة للمشاكل الاجتماعية، الأمر الذي يقضي بأن يتولوا المهام التي يمكن أن يتدبروها بسهولة أكبر، والتي تقتصر على تطبيق القوانين، ممّا يتيح للعدد الذي لا يحصى من أفراد المجتمع لاستنساب التسويات والتنازلات المتبادلة التي تمكّنهم من تسيير أمورهم.

في المجتمع كما يراه التصور المقيد، إذا كان من الصعب جداً التحكم بالنتائج الاجتماعية ذات الطابع العادي، فكيف هو الأمر بالنسبة للمعاملة التفضيلية لبعض فئات المجتمع؟. بالنسبة للتصور المقيّد، من غير الوارد البحث أو التفكير في هذا الشأن، فالمبررات والحيثيات الأخلاقية للسياسات من مثل سياسة "التدخل الإيجابي" لا تحظى بأيّ اهتمام من قبَل التصور المقيّد، لأنّها بحسب هذا التصور ليست واقعية ولا تتمتع بالمقوّمات التي تجعلها صالحة للتطبيق. وفي هذه الحالة، بحث التصور المقيّد في الحوافز الناشئة عن سياسات "التدخل الإيجابي" وفي تأثيرها على آلية عمل المجتمع، وبالأخص من ناحية تأثيرها على حكم القانون في تعارضه مع عملية إصدار الفرمانات الحكومية التي تصف الحلول التي تراها مناسبة وتفرضها. أمّا بالنسبة للحجج المقدمة في قضية "باكي Bakke" بخصوص "وصمة العار"، فقد رفض أصحاب التصور المقيّد الأخذ بها، ليس فقط على أساس عدم صحتها، بل أيضاً على أساس أنّها كانت من خارج القواعد الدستورية التي تأخذ بها المحكمة العليا[105].

في التصور المقيّد، الشعار الرئيسي هو أنّ "الكمال عدوّ النجاح"، إن كان في موضوع العدالة أو في أيّة مواضيع أخرى.

## الفصل التاسع

# الرؤى، القيَم، والمنظومات الفكرية

تختلف التصورات على الصعيدَين الأخلاقي والفكري على حدٍّ سواء، فضلاً عن أنّ التصورات الاجتماعية تختلف في بعض الجوانب - وإن ليس كلّها - عن التصورات التي تلعب دوراً هاماً في المجال العلمي. من وجهة النظر الأخلاقية، السؤال المركزي هو في معرفة التباين على صعيد القيَم المؤسِّسة للتصورات المختلفة. أمّا من وجهة النظر الفكرية، فالقضية الأساسية هي في معرفة التباين الشديد في سياق تطور كلٍّ من التصورات الاجتماعية وتلك التي أسِّست للنظريات العلمية الخاصة بتفسير الظواهر الطبيعية. كما نجد أنّه من المفيد النظر في القضايا الاجتماعية المتنازَع عليها، ومعرفة ما إذا كانت هذه النزاعات متأتية من تباين على مستوى القيَم، أم على مستوى التصورات، أم على مستوى المصالح المتعارضة.

## المنظومات الفكرية والبراهين

بالرغم من أنّ أيّ تصور يقتضي ضمناً وقائع وأسباباً مفترَضة، غير أنّه بحسب النموذج النظري لمبدأ السببية لـ"توماس كُن Thomas Kuhn"، لا يمكن اعتبار التصور على أنّه قاعدة أو منظومة فكرية[1]. التصور هو تقريباً ما نعقله بالغريزة تّجاه ماهية الأشياء وكيفية عملها، بينما تمثل "القاعدة أو المنظومة الفكرية" بحسب "كُن" حالة عقلية وفكرية أكثر تطوراً من التصور، والتي

تكون شاملةً "للقوانين والنظريات العلمية الخاصة بها، والوسائط التي تحتاج إليها، وكيفية تطبيقها"[2]. يمكن أن تؤدّي التصورات إلى المنظومات الفكرية سواء في العلم أم في السياسة، أو الاقتصاد، أو القانون، أو في أيّ مجالٍ آخر، غير أنّ التصورات والنُظُم الفكرية تُعدّ مراحل مختلفة من العملية الفكريّة. فبالنسبة لكلّ من العلوم والفكر الاجتماعي، يكون لدينا في مرحلة أولى التصورات أو الإلهامات، لنقوم بالتالي بتنظيم وترتيب هذه التصورات بطريقة منهجية في منظوماتٍ فكرية، فتكون هذه الأخيرة حاويةً لنظرياتٍ محدّدة ولفرضياتٍ يمكن اختبارها بواسطة الدلائل والبراهين. في هذا الإطار الفكري العام، يكون لكلّ تصور مسار خاص به يقابله تصورٌ آخر، سواء بالنسبة للتصورات الاجتماعية أو للتصورات الخاصة بتفسير الظواهر الطبيعية. غير أنّ المنظومات الفكرية المتعارضة في المجال العلمي لا تستمر لقرونٍ عدّة، كما هو الحال بالنسبة للمنظومات الفكرية التي يعتمدها كلٌّ من التصور المقيّد والتصور الحر في مجالات السياسة، والاقتصاد، والقانون، والفكر الاجتماعي بشكلٍ عام. فعلى سبيل المثال، لم تستمر كلٌّ من نظرية اللاهوب phlogiston ونظرية الأكسدة oxidation في التعايش معاً في مجال الكيمياء، فالقواعد العلمية تأتي الواحدة تلو الأخرى وتتعاقب عبر الزمن، ولا تتعايش على مدى قرونٍ طويلة. في بداية مراحل التطور العلمي، "يمكن للأفراد الذين تواجههم نفس الظواهر أن يصفوها أو يفسّروها بشكلٍ مختلف"، لكن، بحسب "كُن Kuhn"، هذه الاختلافات تأخذ بالزوال إلى حدٍّ كبير حتى يبدو وكأنّها تختفي ولا يعود لها أيّ أثر"[3]. أمّا بالنسبة للتطور في الفكر الاجتماعي، فلم نشهد إلى الآن آلية تطورٍ مماثلة لما هي الحال بالنسبة لتطور النظريات العلمية.

لا يكمن الفرق الأساسي بين النظريات العلمية والنظريات الاجتماعية في مستوى التصورات، أو حتى في مستوى السياقات الفكرية، بل يتجلى في مرحلة تحديد الفرضيات التي على أساسها يتم اختبار النظريات. إنّ

المتغيرات التي لا يمكن التحكم بها والتي لا تسمح بإجراء التجارب المخبرية على المجتمعات تمنع المجابهات الحاسمة التي باستطاعتها إبطال فرضيات معيّنة، والتي تؤدّي إلى إسقاط النظريات التي قامت عليها وربما حتى إسقاط المنظومات الفكرية والتصورات التي أخذت بهذه الفرضيات. كما أنّ الاستمرارية البيولوجية للجنس البشري تعني أنّ التجارب التي تفشل لا يمكن أن يُعاد تكرارها من جديد من نقطة الصفر، كما يحدث مع الكيميائي الذي في حال لم تنجح التجربة الكيميائية التي هو بصددها، بوسعه أن يتخلص من المواد التي تمّ استعمالها في التجربة الأولى وأن يأتي بمواد غير مستعمَلة لكي يعيد التجربة مرةً ثانية. أمّا بالنسبة للتجارب الاجتماعية، فعلى سبيل المثال، لا يوجد أيّة طريقة أو أيّ اختبار يستطيع أن يبيّن لنا ما كانت ستكون عليه ألمانيا في حال لم يظهر فيها شخص مثل "هتلر"، أو كيف كانت ستكون الحضارة الغربية فيما لو استمرت الإمبراطورية الرومانية قائمةً ولم تنحطّ وتسقط. لذا نرى أنّ البراهين لا يمكن أن تكون حاسمة بالنسبة للتصورات الاجتماعية. وهذا لا يعود فقط لصعوبة الحصول على الدلائل المطلوبة، بل يعود أيضاً إلى رسوخ التصورات الاجتماعية وشدّة التزامنا بها.

وعلى الرغم من أنّ تعارض وجهات النظر يبدأ بالتصورات المختلفة، غير أنّه لا ينتهي عندها. فالتصورات ليست سوى المادة الأوّلية التي تُستخدم في بناء النظريات وفي استنتاج الفرضيات المحدّدة. من حيث المبدأ، يمكن فحص الاستنتاجات المتضادة بمقارنتها مع البراهين والدلائل، وبالتالي يُبتّ النزاع فيما بين التصورات المختلفة. لكنّ الحسم فيما بين التصورات المختلفة لا يصل إلى درجة تمكّن أحد التصورات الاجتماعية من تحقيق النصر التّام على غيره من التصورات، وذلك لعددٍ من الأسباب، مع العلم بأنّنا قد نقع على براهين معيّنة تكون كافية لكي نغيّر الطريقة التي نفكر فيها.

لا يمكننا توقع البراهين القاطعة والحاسمة التي تؤدّي إلى الانتصار الكامل والتّام لأيّ تصور. بل يمكن أن يتراكم عدد كبير من الأدلة الجزئية

التي تدعو إمّا إلى إبطال التصور أو إلى الأخذ به، غير أنّ لكلّ إنسان طريقته ورأيه الشخصي في وزن هذه الأدلة، والآلية التي تحكم القناعات النهائية آلية تحدّها الاعتبارات الذاتية لا الموضوعية. فحتى في القضايا التي يمكن فيها وضع الشواهد والوقائع بحيث نستطيع الحصول على برهان قاطع ضد تصورٍ ما، غير أنّ هذا الأمر يعني كما لو أنّنا خسرنا المعركة على إحدى جبهات القتال، ولا يعني أبداً الاستسلام غير المشروط، أو توقف الحرب. فعندما تُقدّم البراهين على بطلان الفرضيات كما تمّ صوغها في الطرح الأول للتصور، غالباً ما يتم التأكيد على ذات الفرضيات من ضمن تصورات أقل تطرفاً أو في إطار تصورات أكثر تعقيداً.

ومع ذلك، لا يمكن أبداً القول بأنّ البراهين غير جديرة بالاعتبار أو غير متّصلة بموضوع التصورات. إذ يمكن للتغييرات في التصورات أن تحدث فجأةً على طريقة التحول الديني المفاجئ لبولس الرسول في "طريقه إلى دمشق". وحتى لو كان هذا التحول يقتصر على موضوع واحد، فإنّ بوسع هذا التحول الجزئي أن يكون له انعكاسات وتفاعلات على التصور العام للفرد بحيث يؤدّي إلى سقوط كافة الفرضيات والمعتقدات الأخرى كسقوط أحجار لعبة الدومينو الواحدة تلو الأخرى. كما أنّ أنواع ردود الفعل التي قد تظهر تّجاه البراهين - من مثل رفضها، أو التهرب من مواجهتها، أو تشويهها - دليل إضافي على الخطر الذي تمثله بالنسبة للتصورات التي نحملها. وفيما يلي بعض الأمثلة المختارة من كلا التصورَين التي نستطيع من خلالها توضيح هذه النقاط.

أحد الأمثلة الأكثر إثارةً التي تُظهر كيفية تعاطي شخص ملتزم بتصور معيّن مع البراهين والأدلة، هو كيفية تعامل "السير سيريل بورت Sir Cyril Burtt" مع المعطيات والبيانات في بحثه عن مصدر الاختلافات في القدرات العقلية، إن كان بفعل الوراثة أم بفعل التنشئة. والبحث الذي قام به "بورت" لم يكن لمعرفة القيود الكامنة في القدرات الإنسانية بشكلٍ عام، بل في

التفاوت في القدرات فيما بين الأفراد وفيما بين الأعراق البشرية المختلفة. وبكَون "بورت" من المؤمنين بأنّ القدرات العقلية بمعظمها من المعطيات الوراثية، يمكن أن نصنّفه إمّا من أصحاب التصورات الجدّ - مقيّدة أو أنّه صاحب تصور خاص به، لأنّ كلاً من "سميث" أو "هوبز" لم يعتقد بأنّ التباينات فيما بين الأفراد فيما خصّ الصفات الملازمة والمتأصلة في شخصهم أمر ذات أهمية خاصة، وقد كان كلا المفكرَين من الملتزمين بالتصور المقيّد للإنسان بشكلٍ عام.

من بين البيانات الإحصائية التي جمعها "بورت" كان قسمٌ منها يخصّ نتائج الاختبارات العقلية الخاصة بالتوائم الذين فُصلوا في وقت باكر وتمّت تربية كلّ واحدٍ منهما في بيئةٍ مختلفة. من الواضح، أنّ التشابه أو الاختلاف في أداء التوائم في الاختبارات العقلية كانت تمثل البراهين الأساسية التي يمكن أن تكون لها الكلمة الفصل في كون الذكاء من المعطيات الوراثية أم لا. وقد بيّنت الدراسات التي أجراها "بورت" بالنتيجة ترابطاً وثيقاً بين أداء كلٍّ من التوأمين في اختبارات الذكاء مع أنّهما نشآ في بيئتَين مختلفتَين، وبذلك قدّم "بورت" البراهين التي تدعم اعتقاده بأنّ الوراثة عامل حاسم في ذكاء البشر. وبعد مضي سنوات عديدة على وفاة "بورت"، وبعد أن أصبحت دراسته مرجعاً يؤخذ به في المناقشات العلمية الرصينة لهذا الموضوع، عندها فقط بدأت تظهر بعض التباينات في البيانات التي جمعها "بورت" والتي لفتت انتباه الباحثين، ثم ما لبث أن أثيرت الشكوك حول صحتها، وبعد البحث الإضافي في البيانات كبرت الشكوك، حتى تمّ الاستنتاج في النهاية، حتى من قبَل أكبر المؤيدين لفكر "بورت" - وبالأخص البروفسور "آرثر جينسين Arthur Jensen" - الذي أفاد بأنّ "بورت" عمد إلى تزوير الإحصاءات(4).

في هذه القضية، الموضوع الأساسي ليس في المفاضلة فيما بين الوراثة أو التربية في تكوين شخصية الإنسان، بل هو في التضارب فيما بين البراهين

والتصورات. من الواضح أنّ "بورت" لم يقصد الحصول على أيّة منفعة شخصية من وراء تزويره للإحصاءات والبيانات. بالعكس، كان في الواقع مخاطراً بالكثير، بسمعته أولاً ثم بتوجيه ضربة شديدة للمفاهيم التي آمن بها. ولأنّه قام بهكذا مقامرة يبيّن لأيّ مدى كان ملتزماً بالتصور الذي آمن به، والذي دفعه إلى تزوير الإحصاءات. خلاصة الأمر، هناك ما يشير إلى أنّه كان لدى "بورت" شيءٌ ما أقنعه بصوابية وأهمية الاستنتاج الذي وصل إليه، غير أنّه لم يكن متأكداً من قدرة هذا الشيء على إقناع الآخرين بأهميته - وإلاّ لما كان سوف يكون بحاجة إلى اللجوء إلى تحريف وتزوير بياناته.

قضية "السير سيريل بورت" تمثّل الحالة المتطرفة في العلاقة فيما بين البراهين والتصورات - أي الإخضاع الكامل للبراهين لتكون تابعة للاستنتاجات المستندة إلى التصورات أو للنظريات المشتقة والمستمدة من هذه التصورات. ومن الأمثلة الأخرى على استتباع البراهين للتصورات، نذكر مثلاً أولئك المفكرين في الغرب الذين، على مدى سنين عديدة، تجاهلوا وتجنبوا أو أنكروا البراهين الشافية التي أثبتت جرائم "ستالين" الجماعية ومعسكرات أعمال السُّخرة التي كان يقيمها. وقد نجد أمثلة شبيهة في كلٍّ من التصور المقيّد والتصور الحر، فعدا عن كون اللجوء إلى تحريف البيانات لأغراضٍ مختلفة، غير أنّ هذه الأمثلة تُظهر كم أنّ هذه الظاهرة هي حقيقية بحدّ ذاتها، وتشكّل البرهان الصارخ على قوة تأثير التصورات. ففي العديد من الحالات، تنتفي المبرّرات لتفسير الدوافع التي جعلت الشخص يقدم على تحريف البراهين، إذ لم يكن لدى هذا الشخص أيّة مصلحة اقتصادية أو سياسية أو أيّ طمع في الشهرة ليقوم بما قام به. وما قام به كان ببساطة من أجل الدفاع عن تصوراته.

لا حاجة لنا إلى تحريف البراهين لكي نستطيع التملص من البراهين التي لا تكون مؤاتية مع النظريات التي نؤمن بها. فبإمكاننا صياغة النظريات بشكلٍ يعزلها عن المواجهة المباشرة مع البراهين التي تدلل على عدم صحتها. ممّا

يعني أنّ صياغة النظرية تكون محكمة بحيث تنتفي إمكانية حصول ما قد يثبت أنّها على خطأ. في هذه الحالة، تفقد النظرية أيّ معنى على مستوى اليقين والتجربة؛ إذ إنّ كلّ النتائج الممكنة متناسقة مع ما تقوله، ممّا يعني أنّها لا تُنبئ ولا تَحدُس بأيّ شيء. ومع ذلك، وعلى الرغم من أنّها لا تتنبأ بأيّ نتيجة ملموسة ومحدّدة، فبإمكانها أن توحي بالكثير وأن تكون فعالة بشكلٍ كبير في إيحاءاتها. وكمثال كلاسيكي عن هذا النوع من النظريات، نذكر نظرية "مالثوس Malthus" الخاصة بالسكان، إذ بُنيت هذه النظرية بشكلٍ رئيسي على تصورٍ مقيّد، غير أنّها خضعت لعمليات تكييف من قبَل مفكرين آخرين أتوا بعد "مالثوس" بسنوات، وهذا التكييف إنّما كان بهدف استعمالها في مشاريع وبرامج مرتكزة على التصور الحر.

قدّمت المبادئ الخاصة بالسكان، التي شرحها "توماس روبرت مالثوس" بالتفصيل في عام 1798، صورة مستقبلية قاتمة جداً لعالمٍ جدّ مقيّد يسكنه إنسان ذو طبيعة مقيّدة جداً أيضاً. وقد وضع "مالثوس" مؤلَّفه كاعتراضٍ واضحٍ وصريح على أفكار كلٌّ من "وليام غودوين" و"كوندورسي"[5]؛ اللذين كانت لهما تصورات حرة للإنسان والتي كانت تثير حفيظة واستنكار "مالثوس".

انطلقت نظرية "مالثوس" من فرضيتَين – (الأولى) تقول بأنّ "الغذاء ضروري لبقاء الإنسان"، و(الثانية) تقول بأنّ "رغبة الجنسَين ببعضهما ضرورية لهما وعلى الأرجح أنّها ستبقى كذلك في المستقبل". وقد أطلق على هاتين الفرضيتَين تعبير "القوانين التي تتحكم بطبيعتنا البشرية"[6]، أو بعبارة أخرى: القيود التي من غير المرجح وغير المقدر لها أن تزول. وفي هذه المبادئ كانت إشارة ضمنية إلى قانون العائدات المتراجعة، ممّا يعني أنّ الزيادة في السكان لن تؤدّي إلى تزايدٍ بنفس النسبة للمحاصيل الغذائية بالرغم من أنّ المزيد من السكان سوف ينتجون المزيد من الغذاء[7]. ممّا يعني أنّه يوجد تفاوت في القيود التي على زيادة السكان وتلك التي على زيادة الغذاء.

هذا المنطق كان كافياً لـ "مالثوس" لكي يتقدم بنظريته التي تقول بأنّ التزايد في عدد السكان أسرع من التزايد في كمية الغذاء، ومع تأكيده على أنّ وتيرة تزايد السكان تتوالى "هندسياً geometric" ووتيرة تزايد الغذاء تتوالى "حسابياً أو عددياً arithmetic"، صوّر الواقع بطريقة دراماتيكية، بحيث كان لفكرة "مالثوس" في التزايد السكاني صدى تاريخي ما زال قائماً إلى يومنا هذا.

بحسب ما جاء في الطرح الأوّلي لنظرية "مالثوس"، في حال كانت الزيادة في عدد السكان مشروطة بتوفر الغذاء، لا بدّ، بالتالي، أن نحصل على نسَبٍ متساوية في معدلات نموّ كلٍّ من السكان والغذاء. غير أنّ "مالثوس" خَلصَ إلى أنّ "تزايد السكان يفوق باستمرار وبانتظام نسبة تزايد الغذاء الذي يمكن أن تنتجه الأرض"[8]. هذا هو الاستنتاج المفصلي من فرضيتَي "مالثوس" والذي يشكّل الاختبار العملي لصحة أو خطأ نظريته. ففي حال كانت نسبة نموّ الغذاء، على المدى البعيد، أعلى من نسبة تزايد السكان، يصبح معدل حصة الفرد من الغذاء أعلى ممّا جاء في توقعات "مالثوس"، وبالتالي فإنّ نظرية "مالثوس" تكون على خطأ. وهكذا، بوجود نتيجتَين ممكنتَين لا غير، إحداهما تثبت نظرية "مالثوس" والثانية تدحضها، لن تمثل نظرية "مالثوس" موضوعاً مثيراً للجدل والنقاش، بعد مرور وقتٍ كافٍ يخوّلنا جمع البيانات الكافية لإثبات أو دحض النظرية.

غير أنّ مثل هذه المواجهة الفاصلة بين النظرية والأدلة لم تحصل، إذ إنّ "مالثوس" وتحت ضغط الهجوم الذي لاقته نظريته، عمل على إجراء بعض التعديلات على نظريته الأولى. ففي وقتٍ لاحق، قال "مالثوس" أنّه من الممكن أن تؤدّي الزيادة في مداخيل الناس إمّا إلى الزيادة في عدد السكان أو إلى "التحسن في وسائل إنتاج الغذاء"[9]. ومع وجود هذين الاحتمالَين المختلفَين اللذين أصبحا يشكلان جزءاً من النظرية التي قال بها "مالثوس"، لم يعد باستطاعة أيّ دليل أن يدلل على خطأ نظرية "مالثوس" - أو أن يثبت بالوقائع صحة أو خطأ النظرية. ومع أنّ الوقائع المتمثلة بنتائج المسوحات

الميدانية وغيرها من البيانات التي تمّ الحصول عليها عبر السنين أفادت بأنّ معدل الإنتاج الغذائي - وغيره من العناصر المتّصلة بالمستوى المعيشي العام - مالت إلى الزيادة بسرعةٍ أكبر من معدل النموّ السكاني، غير أنّ نظرية "مالثوس" في السكان صمدت بالرغم من هذه الوقائع وظلت محلّ اعتبار إلى يومنا هذا.

من الواضح بأنّه كان لـ "مالثوس" تصوراً مقيّداً للإنسان، الذي قال بـ" أنّ منع تكرار دورات البؤس، هو أمر، وللأسف! ، يعجز الإنسان عن تحقيقه"[10]، كما شكّك بإمكانية الزيادة المستمرة في متوسط عمر الإنسان[11]، وتحدّث عن "القوانين المتلازمة مع طبيعة البشر، والتي تعمل باستقلالٍ مطلق عن كافة ما يسنّه البشر من قواعد وقوانين"[12]، معلناً أنّ "صفات الرذيلة والوهن الأخلاقي، الواسعة الانتشار عند بني البشر، صفات باقية لا سبيل إلى القضاء عليها"[13]. لكن، وعلى الرغم من أنّ نظرية "مالثوس" الخاصة بالسكان تندرج في إطار التصور المقيّد، إلاّ أنّها لم تكن النظرية السكانية الوحيدة المتّسقة مع هذا التصور، إذ إنّ ما صدر عن "آدم سميث" في هذا المجال تباين جداً مع نظرية "مالثوس" إن من ناحية التحليل أو من ناحية الخلاصات[14]. فضلاً عن أنّ المبدأ الذي أخذ به "مالثوس" عاد واستُنبط من جديد مع إضافة بعض التعديلات عليه وراج فيما بين أصحاب التصور الحر ذوي الميول اليسارية.

الصيغة المعدّلة لنظرية "مالثوس" تعتبر أنّ الانفجار السكاني ليس محتّماً، وأنّه قابل للحلّ؛ غير أنّ معالجته بفاعلية تتطلب التدخل وعدم ترك المشكلة لحرية استنساب الأفراد. فالمطلوب من القيادة السياسية أن تلجأ إلى عددٍ من الوسائل التي يمكن أن تتراوح من التوعية وتقديم النصائح إلى فرض الإجراءات القاسية، إذ إنّ "الحلّ" بحسب هذه الصيغة هو في تحديد النسل وعمليات الإجهاض.

فنلاحظ أنّ أفكار "مالثوس" التي نشأت في كنف التصور المقيّد تمّ

تكييفها من قبَل التصور الآخر، لكنّ الأهم هنا هو كيفية استمرار نظرية "مالثوس" السكانية في التداول على مدى أكثر من قرن بالرغم من البراهين التي تناقضت معها، إلى أن تمّ استدخالها في حلّةٍ جديدة. فاستمرارية نظرية "مالثوس" إنّما هي الدليل على قدرة التحريف للأدلة، وإعادة إحياء النظريات في حلَلٍ تكرر نفس اللغو، على حماية النظريات الباطلة من الاندثار، مثلما هو الأمر في التحريف والتزوير الكامل للأدلة.

وبينما يكون التزوير عن سابق تصور وتصميم، فليس بالضرورة أن يكون التعامي عن الأدلة قراراً واعياً، وكذلك الأمر بالنسبة لعدم الإدراك الصحيح لنوع الأدلة المناسبة. إذ يمكن للنظرية أن تبقى وأن تستمر لا لشيء سوى أنّ المهمة الصعبة في مواجهتها بالدلائل المناسبة لم يتم تأديتها بما يكفي من المهارة والعناية. هذا الأمر يحدث بالأخص عندما يتم اختبار نظرية قائمة على تصورٍ ما من قبَل شخص له تصور مناقض، فينظر في النظرية بشكلٍ مغاير عمّا كانت تعنيه بالنسبة لواضعها. وهذا ما حصل بالفعل عندما اندلع الخلاف والجدل حول الاقتصاد بعد الحرب العالمية الثانية، فيما بين اقتصاديّين كبار ينتمون إلى مدارس تدين بمبادئ اقتصادية مختلفة من أساسها – وقد فشلت البراهين، على أهميتها وحجمها، فشلاً تاماً في حلّ النزاع القائم.

فالنظرية الاقتصادية التقليدية تقول بأنّ تحديد سُلّمٍ للأجور (بقرارٍ من الحكومات أو بضغوطٍ من نقابات العمال) وفرض معدلات أعلى من المعدلات التي تظهر بفعل العرض والطلب على العمالة في سوق العمل الحر يؤدّي إلى الانخفاض في فرص العمل. هذا الحاصل متلازم بالضرورة مع المبدأ الاقتصادي العام الذي يقول بأنّ زيادة العرض في سلعة أو خدمة ما تؤدّي إلى عرضها في السوق بأسعار أقل ممّا لو كان الطلب عليها أكبر. وبغرض اختبار صحة هذه النظرية، قام أحد المنتقدين لها باختبارها ميدانياً عن طريق إرسال الاستمارات إلى المئات من أرباب العمل، وتمحورت

الأسئلة في هذه الاستمارات حول الإجراءات التي اتّخذها أرباب العمل أو من الممكن أن يتّخذوها تّجاه عدد من الاحتمالات المتعلقة بمعدلات الأجور. وبنتيجة الأجوبة على الاستمارات، تبيّن للباحث أنّ أكثرية أرباب العمل لم تُشر إلى أنّهم واجهوا أو سوف يواجهون زيادة معدلات الأجور بصرف العاملين لديهم، الأمر الذي اعتبره الباحث بأنّه يشكل البرهان الذي يدحض النظرية الاقتصادية السائدة(15).

إلاّ أنّ النظرية الاقتصادية السائدة لم تقم على أساس ما يقوله الأفراد من أرباب العمل تّجاه المتغيرات، بل على أساس ما يقوله الاقتصاد ككلّ في المتغيرات الطارئة عليه. فبينما كان موضوع الاختبار الميداني للنظرية معرفة كيفية انتظام الاقتصاد من خلال الخيارات التي يتّخذها أرباب العمل للتكيّف مع المتغيرات الاقتصادية، قاربت النظرية قيد الاختبار الموضوع بشكلٍ معاكس - أي كيفية فرض الاقتصاد التنافسي وسائل التكيّف مع المتغيرات على أرباب العمل وغيرهم من الأفراد. فمن الممكن، على سبيل المثال، أن يتجاوب ربّ العمل مع زيادة الأجور بالإبقاء على المستخدمين لديه مع محاولته تحميل مستهلكي البضائع التي ينتجها الزيادة في سعر تكلفة إنتاج هذه السلع، لكن في حال أدّى رفع أسعار المنتجات إلى التراجع في مبيعاتها، سيفرض ذلك على ربّ العمل اللجوء إلى خفض كمية الإنتاج وإلى صرف بعض المستخدمين لديه، وهكذا تكون الحصيلة النهائية لخياره الأول هي ذاتها في حال لو كان خياره منذ البداية فصل المستخدمين بسبب زيادة الأجور التي ألزمته بها الحكومة أو نقابات العمال. المسألة الفعلية التي ناقشتها النظرية هي في ما إذا كانت زيادة الأجور المفروضة على المؤسسات الاقتصادية من خارج هذه المؤسسات تؤدّي إلى خفض العمالة أم لا، لا فيما إذا كانت هذه الزيادة ستأخذ أحد الأشكال الأربعة التالية: (1) أن يقرر أرباب العمل فصل العمال؛ أو (2) أن يؤدي ذلك إلى إفلاس عدد من المؤسسات الهامشية؛ أو (3) الانخفاض في عدد المؤسسات الجديدة العاملة في

قطاعات معيّنة؛ أو (4) تراجع المبيعات وفرص العمل بسبب تحويل زيادة التكلفة إلى المستهلك. باختصار، لقد كانت النظرية موضوع الاختبار نظرية تختص بالتفاعلات الشاملة لعملية التكيّف مع السوق، بينما كان موضوع الأسئلة معرفة نوايا الأفراد من أصحاب المؤسسات التي استطاعت التكيّف مع التعديل الذي طرأ على الأجور وبقيت عاملة، ممّا يعني أنّ الكمّ الهائل من البراهين المحصّلة بنتيجة المسح الميداني لا معنى له، إذ إنّه خارج الموضوع الفعلي الذي قاربته النظرية الاقتصادية.

لم نقصد بإيراد هذه الأمثلة تقديم الأدلة على صحة ما يبدو في الأصل بغاية الوضوح والصحة من أنّ الاستعمال للبراهين والأدلة قد يشوبه الكثير من الأخطاء والقصور عن الوصول إلى الهدف الملائم. بل كان قصدنا إبراز كيفية تعايش التصورات المتباينة والمتنازعة، على الرغم من توفر المعطيات والحقائق المتوقع لها أن تؤدّي إلى الترجيح الحاسم لكفة إحداها على الأخرى بعد مرور مدّة زمنية طويلة - كمرور قرون عدّة شهدت على تعايش كلٍّ من التصورات المقيّدة والتصورات الحرة معاً دون أن يُسجَّل الانتصار لأيٍّ منها. ففي الحدّ الأقصى، قد تتعرض البراهين بكلّ بساطة إلى عملية تزوير، أو من الممكن التهرب من البراهين بواسطة الحيَل الكلامية التي قد تُفرغ النظرية من المعاني الفعلية غير أنّها تُشبعها بالتلميحات القوية والشديدة التأثير. كما يمكن من جهة أخرى، أن تُستعمل الأدلة في غير صالح صحة النظرية لأنّ الذين عملوا على جمع الأدلة لم يفقهوا جيداً الفرضيات والأسباب والتحليلات التي أدّت إلى نشوء هذه النظرية. لكن يمكن القول أنّ البرهان القاطع على قوة التصورات السائدة هو عندما لا يجري السؤال عن أيّة دلائل تفيد بصحة هذه التصورات أو عندما لا يتم تقديم أيّة إثباتات متناسبة مع هذه التصورات.

من الأمثلة الحديثة على هذا النوع من التصورات، الزعم المتكرر بأنّ النسبة العالية عند الأميركيّين السود في الأُسَر المفككة وحالات الحَمْل

المبكر تعود أسبابها إلى " مخلّفات العبودية " . وقد ساد هذا الاعتقاد عشرات السنين إلى أن أجريت دراسة موضوعية شاملة - والتي برهنت على أنّ الأُسَر المفككة والحَمْل المبكر لدى المراهقات كانا أقل شيوعاً فيما بين السود في عهد العبودية وفي الأجيال التي تلت تحررهم وإعطاءهم كامل حقوقهم ممّا هي عليه اليوم[16]. والنقطة المهمة هنا ليست في كون الزعم قد أخطأ في الخلاصات التي توصل إليها، بل في كون هذا الزعم أصبح من المعتقدات السائدة والرائجة بالرغم من كونه غير موثّق بالبراهين، وقد استمر بدون أن يلاقي أيّة معارضة لعدّة سنوات ليس لسبب سوى كونه ملائماً لنوعٍ معيّن من التصورات. فالقدرة على تأكيد الادّعاءات في غياب أيّة براهين داعمة لها إنّما هي برهان آخر على قوة التصورات وعلى قدرتها على البقاء والاستمرار.

إنّ عملية الانتقال من التصور، كإحساس مبدئي بالأسباب، إلى مجموعة محدّدة من النظريات والخلاصات - أي إلى نموذجٍ أصلي أو منظومة فكرية لما نعتقد أنّه حدث - عملية شاقة من الناحيتَين الفكرية والنفسية. فتعريف معاني الأشياء بدقة، والبناء المحترز للروابط فيما بين المسببات، بالإضافة إلى استخلاص الفرضيات المحدّدة التي يُشترط أن تكون متمايزة بدون أيّ التباس عن الفرضيات المشتقة من النظريات البديلة - كلّ هذه الأعمال لا تتطلب فقط المهارة بل أيضاً الانضباط والنظام في العمل والالتزام بتكريس الجهود اللازمة لإتمامها. فبقدر ما يصبح صاحب النظرية مكرّساً من الناحية العاطفية لنظريته، أو بقدر ما يصبح اسمه مرتبطاً بها لدى الناس، بقدر ما يتسبب سقوط النظرية أمام المواجهة مع الدلائل والوقائع بأعباء نفسية موجعة. وفي المحاولة لتوفيق النموذج السائد مع الدليل الذي طرأ والذي يكون غير مطابق للنموذج، قد يتم تعديل أو تعقيد المبدأ الذي كان في غاية البساطة لدى وضعه حتى يصبح شبيهاً بما يُعرف بـ" الصور الساخرة " التي ابتدعها " روبي غولدبرغ Rube Goldberg " .

إنّ الهزء من هذه التعقيدات المرتجلة لدوافع خاصة لا تمثل دحضاً

وتفنيداً للتصورات المعقدة. فضلاً عن أنّ أيّ نموذج سائد - باعتباره نموذجاً ولا يمثّل الحقيقة بذاتها - من الضروري أن لا يتناسب بشكلٍ كامل مع الأدلة. المعادلة العلمية لمعدل سرعة سقوط الأشياء تتجاهل تأثير الضغط الجوي على معدل هذه السرعة، غير أنّ لا أحد يعتبر أنّ قانون الجاذبية باطل بسبب التباين فيما بين معدل السرعة الناتج عن تطبيق المعادلة وبين معدل السرعة المحصّل عن طريق القياس الفعلي لسرعة الأشياء أثناء سقوطها. كما لا يمكن توجيه التُّهم للذين يعتقدون بقانون الجاذبية بأنّهم يتجاهلون وجود الضغط الجوي، فهم يعتبرون أنّ هذا الانحراف فيما بين نتائج المعادلة والنتائج الفعلية بسيط جداً بحيث يصبح من غير الضروري تعقيد المعادلة بإضافة أيّ متغيّر إضافي، إلاّ في بعض الحالات الخاصة (من مثل المناطيد المعبأة بمادة الهيليوم (Helium) والتي ترتفع في الهواء بدلاً من أن تسقط).

يمكن القول الشيء ذاته بالنسبة لما تمثله القيود في إمكانات البشر لدى أصحاب التصور الحر. فهم لا ينكرون وجود هذه القيود، لكنّهم يعتبرون أنّ لهذه القيود دوراً ثانوياً في الأسباب المؤدّية إلى تشكيل الواقع الاجتماعي، تماماً كمثل الضغط الجوي في قانون الجاذبية. بينما يعتبر أصحاب التصور المقيّد أنّ لهذه القيود دوراً حاسماً وأساسياً في تشكيل تصوراتهم، كمثل تأثير قوة الجاذبية في سرعة تساقط الأشياء، والرديف لعنصر الضغط الجوي، بحسب هذا التصور، هو كلّ العناصر التي أكّد عليها التصور الحر، والتي أهملها التصور المقيّد على أساس أنّها عرضية وطارئة. ففي كلا التصورَين يوجد حذفٌ لبعض العناصر الموجودة في الحقيقة، والتي يتم الإقرار بوجودها من كلا الطرفَين، غير أنّ ما يختلفان عليه هو مدى أهمية ومدى تأثير العناصر المحذوفة على الواقع كما يتصوره كلٌ منهما.

إذن، انطلاقاً من أنّه لا يمكن لأيّ تصور أو لمنظومته الفكرية أن يتطابقا بشكلٍ كامل مع الوقائع، لا نستطيع وصف الجهود التي تُبذل لتكييف أو تعديل التصورات لكي تتلاءم مع الدلائل المتعارضة معها، بأنّها من قبيل

العجز عن الإقرار بالحقائق، أو بأنّها بدافع الغشّ والتزوير. غير أنّ هذه المنطقة الرمادية التي تسمح بالتكييف والتعديل للتصورات يمكن أن توفر مرتعاً للمفاهيم التي تبدو في ظاهرها متماشية مع المنطق والتي تنطبق عليها مواصفات غشّ الذات والآخرين. فضلاً عن أنّ تاريخ تطور العلوم وتاريخ النظريات الاجتماعية كذلك، مليئان بالأمثلة التي تشير إلى صعوبة التخلي عن المنظومات الفكرية السائدة. فبالرغم من أنّه من الصعب إهمال الحقائق وتجاهلها إلى الأبد، إلاّ أنّه لا يتم عادةً التخلي عن النموذج العلمي الذي يُواجَه بدلائل متناقضة معه لصالح لا أدرية (أي التسليم بموجودات غير مدركة لنا بالذات) وعدمية، بل يُصار إلى ترقيع وتعقيد هذا النموذج إلى أن يبرز نموذج آخر يحلّ محله.

تأخذ التصورات والنماذج السائدة أشكالاً متعددة. فقد يحمل أيّ خطيب راديكالي من خطباء منابر الساحات والشوارع نفس التصورات التي نادى بها "كارل ماركس"، إلاّ أنّ للأخيرة مستوى آخر من الناحية الفكرية والثقافية. ويمكن القول بأنّ الصيَغ الأكثر تنميقاً والأكثر تعقيداً لأيّ تصور إنّما تمثل في جزءٍ منها نوعاً من التسليم الضمني بالبراهين المتضاربة معه، والتي كان بإمكانها لولا هذه الصيَغ المعدلة أن تضرب صدقية التصور وتقضي عليه قضاءً تامّاً. والحاجة العامة للنظريات الاجتماعية إلى أخذ كافة الجوانب التي تحيط بالمسألة التي تدرسها، من الممكن أن تشكّل بحدّ ذاتها، وبطريقة غير مباشرة، الحماية الإضافية في وجه البراهين القاطعة المعاكسة لما قامت عليه هذه النظريات. فعندما نعجز عن تقديم الإجابات الواضحة على هذه البراهين القاطعة التي تتعارض بوضوح مع ما خلصت إليه نظريتنا، يمكن دوماً أن نلجأ إلى عدم اعتبار البراهين على أساس أنّها "نظرة ساذجة أو مبسّطة للأمور"، إذ إنّ المسألة قيد البحث هي أكثر تعقيداً ممّا أشارت إليه البراهين. أمّا بالنسبة للمسائل العلمية، فالأمر مختلف، فالنظريات المبسّطة مفضّلة على النظريات العلمية المعقدة التي لا تأتي بأيّ جديد على مستوى الدقة العلمية.

باستطاعة التصورات أن تُبقي على المنطق الذي نشأت عليه وأن تشدّ أزرها به في تحدّيها للدلائل العملية والواقعية، لكنّ المخاطر الاجتماعية التي تنشأ عن هذه اليقينية والتعصب أمر أكيد ومحتّم. ولا تقل الاعتباطية والتعصب عند الإعلان المسبق وبلا أيّ إثبات بأنّ "الحقيقة تكمن عند نقطة ما عند الوسط". غير أنّ الحقيقة قد تكون كذلك، أو قد لا تكون، أو كما هي الحال عند تقديم التصورات في مسائل تتطلب الجزم والبتّ، بأنّ الحقيقة الكاملة هي في هذا الجانب - وفي مسائل أخرى، قد تكون إلى الجانب المقابل، وفي مسائل تختلف عن الأولى والثانية يمكن أن تكون في الواقع في الوسط. ببساطة، ما نودّ الإشارة إليه هنا هو أنّ القول "بصورة أولية ومن دون أيّ إثبات *a priori*" ليس بالطريقة الصحيحة للتعبير عن التصورات، أو ليس بالطريقة المثلى لمواجهة المهمة الصعبة التي تقضي بتشكيل الفرضيات والقيام باختبارها بواسطة الأدلة والبراهين، كما أنّها ليست عملية عبثية لا طائل منها. فبالرغم من أنّ المتحمسين بقوة قد يُجبرون على التّخلي عن الدفاع عن بعض المراكز المتطرفة للتصورات التي يحملونها والتي لم يعد في قدرتهم الدفاع عنها أمام هجوم الأدلة والوقائع الفعلية، يستمر الدفاع بشراسة عن الحدود المتقلصة لهذه التصورات. فالنزاعات الفكرية من الممكن أن تكون من نوع حروب الاستنزاف التي تدوم لفترات طويلة، كما يمكن أن تكون من نوع الحروب التي تُحسم في معركةٍ واحدة ووحيدة. والتصورات العلمية، بخلاف مفاهيم الفكر الاجتماعي، هي من النوع الأخير الذي يتكوّن القرار فيها بمواجهاتٍ حاسمة وبشكلٍ نهائي.

التعقيد المتنامي في النظريات الاجتماعية بشكلٍ عام، يعكس إلى حدٍّ ما الصعوبات المتنامية في الدفاع عنها في أشكالها الصريحة والخالصة من أيّ تنميق. فبالرغم من تطور إمكانية الحصول على الدلائل والبيانات بسرعة وسهولة، بالإضافة إلى التطور في وسائل التحليل لهذه البيانات، فلا تزال

هذه الوسائل قاصرة عن توجيه الضربة القاضية لأيٍّ من التصورات الكبرى المتعارضة والتي هيمنت على المناخ الفكري طيلة القرنَين الماضيَين. غير أنّنا نشهد انحساراً لبعض المواقع الاستراتيجية الهامة عند كلٍّ من هذه التصورات الأساسية، فلا يستطيع أيّ تصور أن يؤكد في أيامنا الحاضرة وبكلّ ثقة أنّه يملك الحقيقة التي لا جدال فيها، كما كانت الحال مع أصحاب هذه التصورات في القرن الثامن عشر. فبمجرد الاعتراف بأنّنا أمام حالاتٍ من التناقض فيما بين الرؤى المختلفة، إنّما يُعتبر إنجازاً وتقدماً كبيرَين.

## التصورات والقيَم

في الأساس وفي الجوهر، يُعتبر كلّ من التصورَين المقيّد والحر، من فئة التصورات التي ترتكز على مبدأ السببية، أيّ العلاقة ما بين السبب والنتيجة، والتي يتم النظر إليها بشكلٍ مختلف في كلّ تصور. أمّا بالنسبة لاختلافهما حول المبادئ الأخلاقية أو بشأن سُلّم أولويات القيَم الاجتماعية، فهذا الخلاف غير الأساسي لا يظهر إلاّ على مستوى الاستنتاجات والخلاصات التي يعتمدها كلّ تصور. فالتأكيد الجازم الذي لطالما أكدّ على الحاجة إلى التوضيح بشكلٍ صريح لـ "المقدمات القيمية" التي ننطلق منها، أمر لا أهمية له ولا صلة له بالنزاع فيما بين التصورَين. إذ إنّ مفكرين يعتقدون بنفس القيَم الأخلاقية وبنفس الأهداف التي يودّون تحقيقها لمجتمعاتهم لا بدّ أن يصلوا إلى خلاصاتٍ متناقضة في حال كان إحساسهم الأوّلي للواقع وللأسباب التي أدّت إلى ما هو عليه - أي تصوراتهم - مختلفاً.

كما لو أنّ توأمين تمّت تنشئتهما بنفس الطريقة وتَرَبّا على احترام القيَم الأخلاقية نفسها، لا بدّ أن يصلا إلى استنتاجاتٍ مختلفة في حال كانت نظرة أحدهما إلى خصائص الإنسان والمسببات الاجتماعية كما هي معرّفة في التصور المقيّد والثاني يعتقد بأنّها كما يصفها التصور الحر. وكما هي الحال أيضاً بالنسبة للمسافرين الذين يقصدون المكان نفسه، فلا بدّ أن يأخذ

واحدهم الوجهة المعاكسة للوجهة التي يأخذها الثاني في حال ظنّ الأول أنّ هذا المكان يقع في الشرق بينما اعتقد الثاني بأنّه في الغرب. وهكذا فإنّ أولئك الذين يسعون إلى تحقيق "أكبر قدر من الخير لأكبر عدد من البشر" (أو أيّة قاعدة أخلاقية مشابهة) لا بدّ من أن يسعوا إلى تحقيق نوع مختلف من المجتمعات في حال افترضوا أنّ أفراد هذه المجتمعات يحملون صفات مختلفة عمّا اعتقدوه في أوّل الأمر، ممّا يؤدّي بهم إلى أنواع متعاكسة من المسببات الاجتماعية. فعلى العملية أن تكون ناجزة أولاً قبل توجيهها وجهة نهائية معيّنة، وما هو ناجز يعتمد على طبيعة الوحدات التي لها علاقة بالعملية وعلى العلاقات والروابط السببية فيما بينها.

في هذا المعنى، يتماثل كلٌّ من العلوم الفيزيائية والدراسات التحليلية للظواهر الاجتماعية بكونهما ينطلقان أولاً من التصورات. إلاّ أنّ ما يشكّل الفرق الأساسي في السياقات الفكرية المعتمَدة من كلٍّ منهما هو قدرة العلوم الفيزيائية على غربلة التصورات المتناقضة والتخلص من تلك التي لا تتوافق مع ما أثبتته الاختبارات المنظّمة بشكلٍ عملي. غير أنّ قدرة العلم على تسوية التناقض فيما بين التصورات العلمية لا تعني أنّ العلماء أصحاب هذه التصورات المتناقضة يتشاركون بنفس "الفرضيات القيمية"، بل يعني ذلك أنّ هذه القيَم ليست ضرورية ولا كافية لوصف وشرح التناقض فيما بين تصوراتهم ولا لتسويتها.

يمكن للناس الذين يحملون نفس "الفرضيات القيمية" أن يتوصلوا بسهولة إلى استنتاجاتٍ سياسية مختلفة. كما يمكن للملتزمين بنفس العقائد الدينية أن ينقسموا إلى معسكراتٍ متقابلة بشأن المواضيع الاجتماعية والسياسية في حال كان إدراك كلّ معسكر للمسببات الدنيوية والدينية مغايراً لما يدركه الآخر. وكذلك الأمر بالنسبة للفلاسفة من أتباع المذهب المادي، من مثل "هوبس" و"البارون دولباخ"، أو بالنسبة للمؤمنين بأيّ نوعٍ آخر من العقائد. فعندما تتضمن العقيدة من نوعٍ معيّن مجموعة محدّدة من

الاستنتاجات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية - كما هو الحال في الماركسية، على سبيل المثال - فذلك بسبب ما تحويه هذه العقيدة من تصورٍ للمسببات، وليس لمجرد انطلاقها من "فرضيات قيمية" معيّنة.

فالفرضيات القيمية، عندما يتم استعمالها لتقديم التصورات والمفاهيم، سرعان ما تتحول إلى وسيلة أخرى لتحصين الاستنتاجات التي تقول بها هذه المفاهيم من المواجهة مع الأدلة والبراهين أو مع المنطق. فالقول بأفضلية "حقّ حرية التعبير" على "حقّ الملكية" ليس سوى "فرضية قيمية"، ممّا يعني بأنّ هذا الاعتقاد غير مرتكز على وقائع أو علاقات سببية معيّنة، فيصبح الاعتقاد عصياً على الشرح والإدراك، من مثل تفضيلنا لثمار الخوخ على ثمار البرتقال. لكن في حال تمّ استنتاج أفضلية "حقّ حرية التعبير" على "حقّ الملكية" من الفرضيات التي أخذت بعين الاعتبار مدى الفوائد التي قد يحصل عليها كافة أفراد المجتمع من كلّ نوعٍ من هذه الحقوق، وانعكاس كلّ نوع من هذه الحقوق على الفئات المهمشة من المجتمع فيما لو كان يساعد على الحدّ من تهميش هذه الفئات أو أنّه بالعكس يعرّضها للمزيد من التهميش، في هذه الحالة لن يعود هذا التفضيل لنوعٍ معيّن من الحقوق على النوع الآخر مسألة مرتكزة على "فرضيات قيمية" عصية على الشرح والإدراك. وعندها، يمكننا في حال انطلقنا من الأولويات ذاتها، أي تفضيل مساعدة الغالبية في المجتمع على دعم فئات خاصة معيّنة، وتفضيل التركيز على الفئات المهمشة وحمايتهم بدلاً من رعاية القادرين على حماية أنفسهم، أن نتوصل إلى تفضيل حقّ الملكية على حقّ الحرية في التعبير في حال كانت تصوراتنا للسببية الاجتماعية تقول بأنّ حقوق الملكية الخاصة تعود بالفوائد الكبيرة بشكلٍ خاص على الأفراد الذين لا ملكيات خاصة لديهم، (كما يرد في تصور "حايك"؛ على سبيل المثال[17]). فالأمر المحدّد الذي يجب أن يخضع للتدقيق هو ما تستند إليه المعتقدات من مسببات اجتماعية والتي من شأنها أن تثبت صحة أو عدم صحة المعتقدات - إلاّ أنّ هذا التدقيق يتعرض

للمنع في الحالات من مثل القول بأنّ لـ "حقّ حرية التعبير" أفضلية على "حقّ الملكية" (والمضحك هنا أنّ هذه "الفرضيات القيمية" تشبه "حقّ الملكية" في ما خلصنا إليه والتي من غير المسموح لأيّة براهين أو أدلة منطقية من التعدّي على حرمتها!).

استمرارية التصورات المتعارضة على صعيد المجتمع تتباين مع التحولات الجذرية في تصورات الأفراد. والمثل اللافت بشأن هذه الظاهرة، يتمثل بالأعداد الهائلة للأفراد، ومنهم مفكرون كبار، ممّن اعتنقوا الماركسية ومن ثمّ تحولوا عنها. والأمر نفسه بالنسبة للذين عمدوا إلى الانتساب إلى العقائد الدينية أو العلمانية المختلفة ومن ثمّ هجروها للتحول إلى عقائد أخرى. وما هذه التحولات إلاّ دليل على أنّ التغيير في التصورات، بالرغم من أكلافه النفسية العالية، ليس من المحظورات - لا سيّما إذا حصل تدريجياً، لا فجأةً على طريقة التحول الديني المفاجئ للقديس بولس في "طريقه إلى دمشق".

لو أنّ التحول من وإلى الماركسية كان بفعل التغيّر في التقييم الأخلاقي لذات المعطيات الحسّية لما يسفر عن كلٍّ من النظام الرأسمالي والنظام الشيوعي، لكان من الصعب جداً تعليل أسباب التحولات العديدة التي حصلت في اتّجاه الشيوعية بعد الانهيار الاقتصادي الكبير الذي حصل في الثلاثينيات ولتلك التي حصلت في الاتّجاه المعاكس بعد المعاهدة النازية - الروسية في عام 1939 أو بعد الانتفاضة البلغارية في عام 1956. فالتصور بأنّ هذا العدد الكبير من الأفراد على امتداد العالم الغربي قد عمدوا فجأةً وفي وقت واحد إلى إعادة النظر في تنظيم قيَمهم الأخلاقية الأساسية، أمر لا يمكن تصديقه. فمثل هذه التحولات قابلة لكي تتلاءم مع التغيّرات التي تحصل على مستوى التصورات أكثر بكثير من تلك التي تحصل على مستوى القيَم. وهذه الحوادث التي أدّت إلى التحولات أحدثت في كلٍّ من البلدان الرأسمالية والشيوعية بروز معلومات حسّية جديدة وصلبة ومثيرة بشأن النظام

الاجتماعي المتّبع في هذه البلدان – وإن لم تكن هذه المعلومات بالضرورة من نوع البراهين الحاسمة، غير أنّها كانت وقائع مؤلمة وكانت كافية لحمل العديد من الناس على إعادة النظر بتصوراتهم. فبمقدور الصدمات الشديدة التي تُحدثها المعلومات الجديدة والمفاجئة أن تهزّ أو حتى أن تحطّم تصورات الأفراد، إلاّ أنّها ليست كفيلة بحدّ ذاتها بإعادة ترتيب قيَمهم الأخلاقية. فنظرتنا إلى البطالة، والجوع، وقتل الأبرياء، وتعمّد الحطّ من كرامة الإنسان، أو إلى شنّ الحروب بدون مبرّرات، كلّ هذه الأمور مستنكَرة وتثير الرعب في النفوس قبل التحول أو بعده، لكنّ الذي تحوّل هو إدراكنا لمَن أو ماذا الذي أدّى إلى هذه الحوادث المؤلمة وما هي الأسباب.

في ترويجها ودفاعها عن الأنظمة، وبالأخص تلك التي تتّصف بالشمولية، ترتكز الحملات الإعلامية المنظمة على الحقائق والمسببات بوصفها المحاور الأساسية لعقيدة النظام. وبشكلٍ مشابه، في الأماكن وخلال الأزمنة حيث عمدت السلطات الدينية إلى السيطرة الباغية على الأفكار، تمّ استهداف الناس من مثل "كوبرنيكوس Copernicus" و "غاليليو Galileo" ليس بسبب اقتراحهم لأنظمة قيَم بديلة، بل بسبب ما قدّموه من تصوراتٍ بديلة للحقائق والمسببات. فنظام القيَم السائد بدا مهدداً فقط لأنّ التصور الذي بُنيت عليه هذه القيَم أصبح مهدداً – وليس لأنّ "كوبرنيكوس" أو "غاليليو" ناديا بالقيَم البديلة وروّجا لقيامها.

لا شكّ أنّ القيَم هي بحدّ ذاتها عنصرٌ أساسيٌّ ومفصلي، لكنّ السؤال هنا يتعلق في معرفة فيما لو كانت القيَم تشكّل المقدمة للتصورات أو أنّها مشتقة من التصورات. أمّا الاستنتاج بأنّها على الأغلب مشتقة من التصورات أكثر ممّا هي مشكّلة للتصورات، فلا يخصّ فقط ما خلصنا إليه في تحليلنا هذا، بل يجد تأكيداً له في السلوك الفعلي للسلطات الحاكمة، سواء كانت هذه السلطات مدنية أو دينية، في التحكم والسيطرة على الأفكار في المجتمع الذي يحكمونه.

والسؤال الآخر هو أنّه في حال توفرت لعددٍ كبير من الأفراد إمكانية التغيير بتصوراتهم ومفاهيمهم، سواء فجأةً أم بشكلٍ تدريجي، فما هي الأسباب التي تمكّن التصورات المتناقضة بقوّة من الاستمرار معاً في المجتمع الواحد وعلى مدى القرون؟ فإذا قلنا أنّ التصورات إنّما هي (1) إسقاطات مبسطة للواقع، وبأنّها (2) عرضة لكي تتناقض مع الحقائق؛ نخلص إلى أنّه لا بدّ أن تصادف جميع التصورات حقائق تكون متناقضة مع مقدماتها ومع فرضياتها المبسطة. هذا يعني أنّ على جميع التصورات أن تطوّر الوسائل الفكرية كما النفسية للتكيّف مع التناقضات التي تظهرها الحقائق، كما أنّ على أيّ ترقب للتغيير في التصورات أن يتحضر لتقديم الحجج المنسجمة مع التناقضات التي تظهرها التصورات البديلة. من هنا، نخلص إلى أنّ التحول الفوري للمجتمع برمّته أمر غير ممكن - وبمجرد اكتمال المدى الذي يمكن أن تتّخذه هذه التحولات، يكفي كون الإنسان فانياً لا يبقى إلى الأبد لضمان عدم اكتمال عملية التحول، كما لو أنّ الأجيال الجديدة عليها أن تبدأ من جديد ومن نقطة الصفر عملية الولاء للتصورات أو الشكّ بها. غير أنّ الوضع مختلف بالنسبة للعلوم الفيزيائية، فعن طريق حفظ البراهين القاطعة وحفظ وسائل التحليل العلمي المثبتة بالمنطق والاختبار، يعني أنّ التحول من تصورٍ إلى آخر يمكن أن يكون مفاجئاً وغير قابل للرجوع عنه، ليس بالنسبة إلى أفراد معيّنين فحسب، بل بالنسبة إلى الأفراد في المستقبل أيضاً، وبالتالي بالنسبة لكامل المجتمع. ولنا في سقوط تصور "بطليموس" للفلك لصالح تصورات "كوبرنيكوس"، و"غاليليو"، أو "آينشتاين"، مثال واضح وجلي عن هذه التحولات القاطعة والتي لا رجوع عنها.

وفيما تحفظ الكتب أيضاً النظريات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والمحطات التاريخية العائدة لهذه المجالات، غير أنّ غياب التجارب التي يمكن التحكم بها وضبطها، والبراهين القاطعة، وتقنيات التحليل التي تساعد في حسم هذه النظريات، يعني أنّ هذه السجلّات قد أصبحت بحدّ ذاتها ساحات صراع فيما بين التصورات. فما زال الجدل محتدماً إلى يومنا هذا

حول الأسباب التي أدّت إلى صعود "هتلر" أو حول تراجع وسقوط الإمبراطورية الرومانية.

## التصورات والمصالح

لطالما أقرّ المناصرون لكلٍّ من التصور المقيّد والتصور الحر بأنّ المصالح الخاصة وتقديم الحجج للترويج لهذه المصالح هي من العوامل الرئيسية التي تتحكم في الحياة السياسية اليومية، وبأنّ ما يقال في الصراعات السياسية لا علاقة له بالضرورة مع الحقيقة، أو حتى مع ما قد يعتبره البعض بأنّه يمثل الحقيقة. ففي تعريفه لطبقة رجال الأعمال، رأى "آدم سميث" أنّ هذه الطبقة هي الفئة التي غالباً ما تجد مصلحتها "في التحايل على عامة الناس وفي غشّهم وحتى في التضييق عليهم"، لذا ينبغي الحذر منهم وإخضاع كلّ ما يقولونه "للفحص المتأني والدقيق، وقراءة معنى بياناتهم ليس فقط بدقة وانتباهٍ بالغَين بل بأكثر ما يمكن من الشكّ والارتياب"[18]. كما حذّر "سميث" من المضايقات اللجوجة لأصحاب المصالح الفئوية"[19] ومن "ضجيج وسفسطة التجار والصناعيين" بشكلٍ خاص[20]. وفي شأن الترويج للعقائد السياسية، لاحظ "سميث" أنّ "أولئك الذين وضعوا هذه العقائد لم يكونوا أبداً على درجة غباء أولئك الذين صدّقوها وآمنوا بها"[21]. هذا الوصف تكرر في العصر الحالي، بصيَغٍ مشابهة على لسان مفكرين آخرين من أصحاب التصور المقيّد، من مثل "فريدمان" و "حايك"[22]. كما شكّلت هذه الآراء جزءاً من ثقافة التصور الحر، ابتداءً من "غودوين" وصولاً إلى "برنارد شو" و"غالبرايث" وغيرهم من مفكري القرن العشرين[23].

ينطلق القائلون بتأثير المصالح الخاصة على التصورات – سواء كانت مقيّدة أم حرة – على أنّه متأتٍ إمّا من (1) الفساد البيّن والصريح، أو من (2) التحيّز الطبقي، أو (3) من كون تصورات محدّدة بدت جذابة لأصحاب المصالح المعيّنة فتمّ استخدامها لصالح هذه المصالح.

بالنسبة للفساد البيّن والصريح، فمصدره إمّا الرشاوى، أو المصالح الاقتصادية الخاصة، أو الوصولية، وهي، بحسب القائلين بتأثير الفساد على التصورات، التي تحدّد التصور بمعزل عن المعتقدات الفعلية بشأن الوقائع والأسباب. وعلى الرغم من أنّ مثل هذه الشروح قد تُنسب في بعض الأحيان إلى "كارل ماركس"، إلاّ أنّها أقرب بكثير إلى نظريات "شارلز أ. بيرد Charles A. Beard"، الذي وصف دستور الولايات المتحدة بأنّه تمّ تفصيله من قبَل أصحاب المصالح الخاصة. أمّا نظرية "ماركس" التي قامت على أنّ التحيز الطبقي هو الذي يشوّه نظرة المفكرين إلى الواقع، فهذه النظرة تحتوي على معتقدات متعاكسة ومتخاصمة في الجوهر، والتي يحتفظ بها المفكرون عند وضعهم تصورهم المستقى من خبرات الطبقات المختلفة. أمّا بالنسبة للنقطة الثالثة التي تقول بأنّ التصورات - بغضّ النظر عن منشئها - لا بدّ أن تُطَوَّع في نهاية الأمر لكي تكون في خدمة ما تعتبره المصالح الخاصة مفيداً لها، فهذه الحجة هي الأضعف من بين الحجج المذكورة أعلاه.

وفي التدقيق بالحجة الأقوى التي تقول بأنّ التصورات تقوم على تحقيق المصالح الخاصة، نتبين أنّه لا يوجد أيّ إثباتٍ فعلي على أنّ الشخصيات الرئيسية في أيٍّ من التصورَين، المقيّد أو الحر، طلبت تحقيق المنافع الشخصية من وجهات النظر التي أيّدتها وروّجت لها، فيما نقع على إثباتات كثيرة تؤكد عكس ذلك. فالتصور الحر على امتداد تراثه الفكري، وبتأكيده على ضرورة التساوي في النتائج، قاده أفراد تعرضوا للخسارة على المستوى الاقتصادي وعلى مستوى مكانتهم الاجتماعية بسبب تأييدهم وترويجهم لمبدأ المساواة. وصحيح أنّ البعض منهم لم تكن لديه ثروات طائلة، لكنّهم كانوا بأغلبيتهم من الشرائح التي تتمتع بمستوى معيشي فوق المعدل العام لمستوى المعيشة في المجتمعات التي عاشوا فيها، والبعض منهم من مثل "كوندورسي" أو "دولباخ" كانوا من فئة الأثرياء. وكذلك الأمر بالنسبة

للسياسات التي نادى بها المؤيدون الرئيسيّون للتصور المقيّد والتي قلّما أدّت إلى تغليب مصالحهم الشخصية. فـ"آدم سميث" الذي روّج لحرية التجارة الداخلية والخارجية، كان ابن موظف في الجمارك ولم يقم بأيّ عملٍ تجاري على الإطلاق، بل كان عمله الرئيسي في الشؤون الأكاديمية – في المهنة التي وجّه إليها انتقادات شديدة(24). وفي الواقع، لم يكن أيٌّ من المؤيدين الأوّل لمفهوم سياسة عدم التدخل *Laissez-faire* من رجال ألاعمال، بدءاً بحقبة "آدم سميث" حتى "ميلتون فريدمان" أو "فريدريك حايك"، على مدى قرنَين من الزمن(25). وقد ضمّ مؤلّف "بورك Burke" "تأملات في الثورة الفرنسية *Reflections on the Revolution in France*" آراء ووجهات نظر كلّفته خسارة تحالفاته السياسية وصداقاته القديمة، وعلى الرغم من أنّ هذه الآراء جلبت له التقدير والحظوة الملكية، غير أنّه لم يكن يبالي بهذه الحظوة، نظراً لمعارضته الطويلة لمصالح العائلة المالكة في البرلمان.

وفيما قد يثير المفكرون السياسيّون الذين كانوا أيضاً من الممارسين للسياسة بعض الالتباس والغموض بشأن دوافعهم الحقيقية، التي قد تكون فكرية أو وصولية، غير أنّ المفكرين الممارسين للسياسة قد أصبحوا، مع التخصص المتزايد عبر العصور، من الحالات النادرة كمثل أن يكون المرء مفكراً ورجل أعمال في الوقت ذاته. وكذلك الأمر بالنسبة لأصحاب النظريات الاجتماعية، فالرواد منهم الذين كانوا في الوقت نفسه من الشخصيات السياسية البارزة كانوا، كمثل "بورك" وأصحاب الأوراق الفدرالية، أكثر شيوعاً في القرن الثامن عشر من أيّ زمنٍ لاحق. فضلاً عن أنّ الفترة القصيرة التي قضاها "جون ستيوارت ميل" في المجلس النيابي في القرن التاسع عشر أو الفترة الوجيزة التي قضاها "جوزيف أ. شومبيتر" في الأعمال الحرة في القرن العشرين، تمثل حالات خاصة جداً، ولم يكن لها أيّ تأثير على تاريخهما الفكري، ولا أهمية لها على الإطلاق بالنسبة لتشكيل التصورات بشكلٍ عامّ.

ليس من السهل أيضاً، تأمين البراهين للادّعاء الأقل تطرفاً والقائل بأنّ التصورات إنّما تمثل تحيّزاً طبقياً. فالطبقات الاجتماعية التي انتمى إليها أصحاب التصور المقيّد لم تكن أبداً أدنى أو أعلى من تلك التي انتمى إليها أصحاب التصور الحر، في حين أنّ التباين في الانتماء إلى طبقات اجتماعية مختلفة كان واسعاً فيما بين الملتزمين بالتصور الواحد في صفوف كلا التصورَين. فلقد كانت أصول "ميلتون فريدمان" الاجتماعية أقرب بكثير من أصول "توماس باين" منها إلى "فريدريك حايك" أو "جايمس ماديسون". وفيما كان كلٌ من "كوندورسي" و"دولباخ" من الأرستقراطيّين، عرف مواطناهما الفيلسوفان "باين" و"غودوين" معنى الكفاح لكسب قوت يومهم. لذلك تُعتبر محاولة التفسير الطبقي للأفكار انطلاقاً من طبقة الذين نادوا بها محاولة فاشلة تماماً، بعكس ردّ هذه الأفكار إلى الفرضيات التي انطلقت منها بشأن الطبيعة البشرية، والتي تُظهر تماسكاً ثابتاً جديراً بالملاحظة. أمّا بشأن العديد من التفسيرات الاجتماعية الأخرى، فلا حاجة لنا هنا إلى الإسقاط المسبق لمجملها، كما أنّنا لا نجد أنّه من الضروري الدخول في شرحها. فإلقاء الضوء على التكوين الاجتماعي لأصحاب التصورات المختلفة ومحاولة "تفسيره" - سواء كان هذا التفسير صحيحاً أم خاطئاً - ليس سوى التأكيد بأنّه يوجد نسق محدّد يتيح لنا تصنيف البشر على أساس تصوراتهم وبأنّ توزعهم على مختلف التصورات أو أنواع الرياضة التي يمارسونها، أو الدّين الذي يعتنقونه، أو الآلاف من الأنشطة الأخرى التي يقومون بها، ليس عشوائياً. هذا لا يعني أنّنا ننكر وجود التحيّز الطبقي وأنّنا لا نعترف بدوره المؤثر في الصراعات السياسية، لكنّ الذي نسأله هنا هو فيما لو كان هذا التأثير يعمل عبر التحكم بالذين يضعون التصورات الاجتماعية أو من خلال طُرُق أخرى. فلا أحد ينكر أنّ التصورات تُستغل لتبرير وعقلنة السياسات التي تتّصف بالتحيّز لطبقة معيّنة دون غيرها، لكنّنا لا نرى أبداً أيّة علاقة لهذا الأمر بعملية وضع التصورات أو بالنسبة لجواز هذه التصورات ومدى صحتها.

التصورات مفيدة لأصحاب المصالح الخاصة بالدرجة الأولى لأنّها تساعدهم في تجنيد السياسيّين في مشاركتهم في الترويج لهذه المصالح، إذ إنّها الوسيلة الأساسية لكسب دعم السياسيّين الذين لا يكون لديهم أيّة مصلحة خاصة من وراء دعمهم لأصحاب المصالح الخاصة، لكنّهم قد ينجذبون إلى ما تقول به التصورات من مبادئ أو شعارات. وهذا اللجوء إلى التصورات كوسيلة لتجنيد الحلفاء السياسيّين إنّما هو الدليل على محدودية جاذبية هذه المصالح الخاصة، وعلى السلطة المستقلة للتصورات. فالموضوع هنا لا يتمثل في وزن تأثير كلٍّ من التصورات والمصالح على المدى القصير، إذ إنّه مهما كانت المصالح مؤثرة في وقتٍ ما، فإنّ المصالح التي قد يعتبرها جيلٌ معيّن بأنّها مهمة ليس بالضرورة أن تكون هي نفسها بالنسبة للجيل التالي، على عكس التصورات التي أثبتت استمراريتها عبر الأجيال، فنرى أنّ كلا التصورَين المقيّد والحر استمرا لقرونٍ عدّة وما زالا قائمَين إلى يومنا هذا.

## الخلاصة والاستنتاجات

هذه المجموعة النهائية من الخلاصات والاستنتاجات لا تعود فقط إلى هذا الفصل الأخير، إنّما نعتبرها موجزاً لكامل المؤلّف واستخلاصاً لعددٍ من مدلولاته. وراء الجدل المشتعل بين الحين والآخر بشأن المسائل المحددة السياسية والاجتماعية، يوجد نسق محدّد من التصورات للعالم وللإنسان وللمسببات والنتائج. ومن شأن هذه التصورات أو ما تحتويه من فرضيات ضمنية أن تفرز تكراراً ومراراً المتنازعين في معسكراتٍ متقابلة لا تلتقي على كافة المستويات الفكرية، وبشأن نطاقٍ واسع من المسائل التي تتعلق بالقانون، والاقتصاد، والسياسة، والمجتمع، كما بالشؤون الدولية. وعلى الرغم من أنّ هذه النزاعات غالباً ما تصبح مشحونة بالانفعالات العاطفية، غير أنّ الآراء المتعارضة لا تنقسم بحسب الميول العاطفية، بل تحتشد في فرَقٍ متقابلة بحسب المنطق الذي يقول به كلّ تصور من التصورات المتنازعَة.

فلكلّ تصور استنتاجاته المحدّدة التي تكون النتيجة المنطقية لما انطلق منه من فرضيات أوّلية، وهذا الأمر بالذات هو السبب في دوام النزاعات فيما بين التصورات وشمول هذا النزاع النطاق الواسع من المواضيع المتنوعة غير المتعلقة ببعضها البعض. والتحليل الذي أجريناه في هذا المؤلّف لا يهدف إلى التوفيق فيما بين التصورات المختلفة أو إلى إثبات صحة أيٍّ منها، بل يرمي إلى فهم ماهية التصورات، والدور الذي تلعبه في النزاعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. والسؤال الرئيسي الذي نطرحه هنا لا يتعلق بتحديد السياسة الأفضل أو التنظيم الاجتماعي الأحسن، بل يتعلق بإلقاء الضوء على الفرضيات الضمنية من وراء تفضيل سياسة محدّدة أو نظام اجتماعي معيّن على السياسات أو الأنظمة البديلة.

أيّاً يكن تصور الواحد منّا، من السهل جداً إساءة فهم التصورات الأخرى - ليس فقط بسبب ما يحدثه الهجوم والهجوم المضاد فيما بين التصورات المتناقضة من تشويه لمبادئ وآراء بعضهم، بل أيضاً بسبب كون المصطلحات الأساسية من مثل "المساواة"، و"الحرية"، و"العدالة"، و"السلطة" المستخدَمة من قبَل التصورات المختلفة تأخذ معاني مختلفة في سياق الفرضيات المختلفة. فلا ينحصر الموضوع بكونه مجرد سوء فهم، بل يتصل بالمنطق الخاص بكلّ تصور والذي يؤدّي إلى هذه الاختلافات الدلالية، كما إلى الاستنتاجات المتباينة في الجوهر بشأن مجموعة واسعة من المسائل. فالتصورات تحمل بذور التناقض في ذاتها، بمعزل عن مسائل سوء الفهم، أو العدوانية، أو حالات التصلب والتشدّد المتكوّنة في غمار الجدل المستعر حول المسائل المتنوعة.

يسعى كلٌّ من التصورَين، المقيّد والحر، إلى تحقيق الهدف النهائي نفسه، ألا وهو تحقيق الفوائد للمجتمع. غير أنّه بينما يسعى التصور الحر إلى تحقيق هذه الفوائد بالطُرُق المباشرة - أيّ بواسطة القرارات التي يتشارك في وضعها مجموعة من الأشخاص في سبيل تحقيق النتائج المرجوة، يعتبر

التصور المقيّد بأنّ عملية تجميع وتنظيم المعرفة اللازمة للتخطيط لهذه النتائج عملية تفوق إمكانات أيّ مجموعة من متّخذي القرارات، فضلاً عن أنّه يعتبر أنّه حتى لو توفرت هذه الإمكانية فإنّها ستكون خطرة جداً من حيث تركيز السلطة في أيدي مجموعة محدّدة من الناس لها الحرية بأن تفعل ما تشاء في سبيل تحقيق الأهداف التي وضعتها.

في التصور الحر حيث يجوز وصف النتائج بالطُرُق المباشرة، يتم أيضاً قياس المفاهيم الأساسية بحسب نتائجها. فمدى الحرية مرادف لمَدى سهولة تحقيق الرغبات التي نودّ تحقيقها، دون أيّ اعتبار للعقبات التي تحول دون تحققها الكامل، سواء كانت هذه العقبات القيود التي تفرضها القوانين أو انتفاء الظروف المناسبة. وكذلك الأمر بالنسبة للعدالة، التي تُقاس أيضاً بحسب النتائج المحصّلة، وعدالة أو لا عدالة مجتمع معيّن تتحدّد مباشرةً بحسب النتائج، سواء كانت هذه النتائج متحصلة عن طريق القرارات الواعية والمقصودة، أم عن طريق درجة تطور المجتمع، أو بسبب ظروف معيّنة من موروثات الماضي. وكذلك الأمر بالنسبة للسلطة التي تُقاس بحسب النتائج: فإذا كان الطرف (أ) بقدرته على جعل الطرف (ب) يفعل ما يريده الطرف (أ)، عندها يكون للطرف (أ) سلطة على الطرف (ب)، بصرف النظر عمّا إذا كانت دواعي الطرف (أ) تّجاه الطرف (ب) إيجابية (لمكافأته) أم سلبية (لفرض العقوبات عليه). والمساواة أيضاً تُقاس بحسب النتيجة، إذ إنّ مقدار المساواة أو اللامساواة، بحسب التصور الحر، حقيقة يمكن ملاحظتها بالطُرُق المباشرة.

جميع هذه المفاهيم الأساسية مُعرَّفة بطُرُقٍ مختلفة بالكامل بموجب الفرضيات التي انطلق منها التصور المقيّد. وإحدى نتائج هذا التباين في تعريف معاني المفاهيم الأساسية، أنّ الذين يحملون تصورات مختلفة غالباً ما يتجادلون دون أن تجمعهما ساحة نقاش واحدة، حتى عندما يتوافقون على القواعد المنطقية نفسها ويناقشون البيانات نفسها، ذلك أنّ التعابير ذاتها

المستخدمة في النقاش تعني أموراً مختلفة جداً لكلّ فريق. في التصور المقيّد، تنتفي قدرة الإنسان على إحداث النتائج الاجتماعية بالطُرُق المباشرة، إذ إنّ هذه النتائج تأتي عن طريق آليات المجتمع والمسار التفاعلي لهذه الآليات، وتُعرّف الحرية والعدالة والسلطة والمساواة بكونها من خصائص هذه الآليات التي تُكسبها مضمونها وفحواها. فالحرية التي هي من خصائص آليات المجتمع تقف عند حدود التدخل في خيارات الأفراد - بغضّ النظر عمّا لو كانت ظروف هؤلاء الأفراد تتيح لهم خيارات واسعة أم كانت الآفاق أمامهم محدودة. وآليات المجتمع تتّصف بالعدالة طالما أنّ القواعد والقوانين التي تطبّقها كانت عادلة، بمعزل عن النتائج المتنوعة التي تتحصل عن طريق تطبيق هذه القواعد والقوانين. والسلطة التي تُمارس عن طريق تطبيق الآليات الاجتماعية، سواء من قبَل الأفراد أو من قبَل المؤسسات، تقف عند حدود التدخل في تقليص مجموعة الخيارات المتوفرة لدى الأفراد - ما خلا تقديم البدائل التي تتيح توسيع الخيارات المتاحة بدلاً من تقليصها والتي لا يعتبرها التصور المقيّد ممارسةً للسلطة. والمساواة التي هي من خصائص آليات المجتمع تعني تطبيق القوانين نفسها على الجميع، دون أيّ اعتبارٍ خاص إلى ظروف الأفراد السابقة لتطبيق القوانين أو النتائج اللاحقة بعد تطبيق القوانين. هذا لا يعني أنّ النتائج غير مهمة بالنسبة للتصور المقيّد - فهي مبرّر وجود الآليات - لكنّ ما يقوله التصور المقيّد أنّ الإنسان لا يقدر إلاّ على التحكم بالفاعلية العامة لمسار الآليات المعيّنة (من مثل الأسواق التنافسية، والحكومة الدستورية) ولا يقدر أبداً على التحكم الخاص بكلّ نتيجة بحدّ ذاتها.

والصدام فيما بين التصورَين ليس على نسبة الحرية أو العدالة أو السلطة أو المساواة السائدة أو المرجوّة - أو على حقيقة أنّ هذه الأمور نسبية ولا يوجد مقادير مطلقة - بل يتجلى الصدام حول تعريف هذه الأمور وماهيتها ومكوّناتها، بغضّ النظر عن نسبتها في المجتمع. كما لا بدّ من الإشارة إلى أنّ العلاقة فيما بين التصورَين لا تعكس فقط خلافاتهما المنطقية، بل تأثرت أيضاً

بتبادلهما الأسبقية والغلبة في أوقات مختلفة من تاريخ تطورهما. ففيما كانت بعض المفاهيم الرئيسية المستعمَلة من قبَل التصورين قد تمّ تحديدها لأول مرة بموجب التعريف المعتمَد من التصور المقيّد، كان على أصحاب التصور الحر أن يعمدوا إلى تمييز مفاهيمهم، بقولهم مثلاً الحرية "الحقيقية"، أو المساواة "الحقيقية" في مقابل المفهوم المتعارف عليه للحرية أو للمساواة. وعندما أصبحت الغلبة مؤخراً للتصور الحر، ممّا جعل أصحاب التصور المقيّد في مواقع دفاعية، فعمدوا إلى إعادة تثبيت التعريف المحدّد لهذه المفاهيم على أنّها من خصائص آليات التحول.

بالإضافة إلى هذا اللا تجانس المتغير في الألفاظ المستخدمة من قبَل كلّ تصور، يوجد لا تجانس ثابت ومستمر في نظرة كلّ تصور إلى الآخر. من المؤكد أنّ كلّ تصور يرى التصور الآخر بأنّه على خطأ، لكنّ أسباب "الخطأ" التي يعدّدها كلّ تصور للتصور الآخر تختلف بحسب التصور. في التصور الحر، حيث يستطيع الإنسان ضبط زمام عناصر العلاقات الاجتماعية المتشابكة والمعقدة بكفاءة، والتي تجعله قادراً على التطبيق المباشر لمنطق وأخلاقيات الصالح العام، تهوله المعارضة الكلّية لأفراد على قدرٍ كبير من الذكاء والثقافة لسياساته التي تهدف إلى تحقيق الخير العام، ويعتبر هذا الأمر إمّا أحجية عصيّة على الإدراك أم أمراً منافياً للأخلاق أو كلّيهما. فالتدليل على التصور الآخر بسوء النيّة والذمّة الواسعة التي يمكن شراؤها بالمال أو غيرها من العيوب الأخلاقية والفكرية، كان أكثر شيوعاً في الانتقادات التي وجهها التصور الحر إلى التصور المقيّد منه في الحالة المعاكسة. أمّا في التصور المقيّد، حيث تكون قدرة الفرد على اتّخاذ القرارات الاجتماعية بالطُرُق المباشرة محدودة جداً، فيرى أنّه من الطبيعي أنّ الذين يحاولون القيام بذلك لا بدّ أن يفشلوا في تحقيق ما رموا إليه – وبالتالي فإنّه لا ينظر إلى هؤلاء المناوئين لأفكاره "المخطئين" على أنّهم على قدرٍ أقل من الآخرين من حيث الأخلاق أو الذكاء. فيميل أصحاب التصور المقيّد إلى الإشارة إلى خصومهم

على أنّهم أصحاب نيّات حسنة غير أنّهم إمّا على خطأ، أو غير واقعيّين في توقعاتهم، ونادراً ما يلمّحون أنّ هؤلاء الخصوم يتعمّدون معارضة الصالح العام أو أنّهم على درجة من الغباء بحيث لا يقدرون على إدراك الصالح المشترك. مع وجود بعض التنويعات على هذا النسق العام لصورة كلّ تصور للتصور الآخر والتي تعود إلى الطبيعة الخاصة للمنتمين إلى كلٍّ من التصورَين – من مثل أنّ "بورك" كان أقل رحابة وسماحةً مع المناوئين من "حايك"، وأنّ "برنارد شو" كان أقل تأثيماً للخصوم من "كوندورسي" – غير أنّ النسق العام لم يتغير إلى يومنا هذا.

ومن الشواهد على هذا النسق، عندما يقول "مالثوس": "لا يسعني الشكّ في ذكاء رجال من مثل "غودوين" و"كوندورسي"، كما أنّني لست راغباً في الشكّ في سلامة طويتهم"[26]، نجد أنّ "غودوين" في كتاباته عن "مالثوس"، وصفه بـ"الخبيث والميّال إلى الشر"[27]، وشكّك بـ"إنسانيته"[28]، وقال "أقرّ بالفشل في تصور الطّينة التي جُبل منها هذا الرجل"[29]، وألمح بأنّ تعيين "مالثوس" أستاذاً في كلّية "East India" إنّما كان من قبيل المكافأة مقابل كيله المديح ودفاعه عن أصحاب الامتيازات[30]. وفي القرن العشرين، عندما وضع "فريدريك حايك" كتابه الشهير "الطريق إلى العبودية *The Road to Serfdom*"، أصبح بنظر الكثيرين من المنبوذين أخلاقياً[31]، على الرغم من أنّه كان في هذا الكتاب سمحاً جداً تّجاه خصومه، الذين وصفهم بـ"المثاليّين غير المنفتحين على الآراء الأخرى"[32] وعلى أنّهم من "الكتّاب الذين لا يجوز الشك في صدقيتهم ونزاهتهم الكاملة"[33]. هذه الشواهد إنّما هي عيّنة من الأمثلة على هذا النسق التي يوجد منها ما يفوق الحصر، لكنّ ما أوردناه يكفينا لنؤكد بأنّ الخلافات فيما بين أصحاب التصورات المتناقضة تتجاوز الخلافات على مستوى الأشخاص، وبأنّها جزءٌ من نمط خلافيّ عام متأتٍ من التناقض الأساسي في الفرضيات الأساسية التي انطلق منها كلّ تصور.

كما لا يقتصر التباين فيما بين التصورَين على نظرة كلّ واحد منهما للآخر، بل تختلف أيضاً نظرة كلّ تصور للفروق فيما بين العامّة والخاصّة الأكثر تطوراً على الصعيد الفكري أو الأخلاقي. في التصور الحر، وانطلاقاً من أنّ الإمكانات البشرية الفكرية والأخلاقية تفوق بأشواط ما هو مستشفٌ من هذه القدرات لدى عامة الناس، يصبح التفاوت فيما بين الأفراد على مستوى أدائهم الفكري والأخلاقي أكبر في هذا التصور ممّا هو في التصور المقيّد، الذي ينطلق من أنّ كلاً من النخبة وعامة الناس محكومون بإمكاناتهم المحدودة نسبياً. لا ينكر أصحاب التصور المقيّد وجود تفاوت واسع فيما بين الأفراد على المستوى الأخلاقي والفكري، إلاّ أنّه يتطلع إلى هذا التفاوت إمّا على كونه من الاستثناءات التي لا تشكل الأرضية الصالحة للسياسات الاجتماعية، أو أنّ هذا التفاوت ينحصر في مجال محدّد من الطيف الواسع للمجالات العديدة التي تهم الإنسان. فإذا انطلقنا من القيود المتأصلة في الإمكانات البشرية، يكون الشخص الاستثنائي (إن على المستوى الأخلاقي أو على المتسوى الفكري) استثنائياً في دائرة محدودة جداً من المجالات، ومن المرجح أن يكون ذلك على حساب قصور كبير في مجالات أخرى، وأن تخفى عليه أمور كثيرة من تلك التي يراها الشخص العادي بوضوحٍ أكبر.

اختلاف نظرة كلٍّ من التصورَين إلى التفاوت فيما بين النخبة الأخلاقية / الفكرية وبين عامّة الناس يُعتبر أساسياً وحاسماً، لا سيما بالنسبة للنزاعات فيما بينهما في العصر الحديث بشأن مدى صلاحية اتّخاذ القرارات عبر الوكلاء عن الشعب، سواء أكانوا من السياسيّين أو من القضاة أو من أيّة وكالات أو لجانٍ أخرى. فكلا التصورَين يسعى إلى جعل موقع الاستنساب للخيارات والقرارات متناسباً مع موقع المعرفة، لكنّ التباين الجذري في فهم كلٍّ منهما للمعرفة يقودهما إلى استنتاجات متعاكسة حول الجهة الصالحة التي يجب أن تُكلّف بعملية استنساب الخيارات وأخذ القرارات. بالنسبة لأصحاب التصور الحر، الذين يرون بأنّ المعرفة والمنطق محصوران

بالأشخاص الذين سبقوا عامّة الناس في اتّجاه الإمكانات القصوى للإنسان، تتصدر عملية أخذ القرار بالوكالة - من مثل الخطط الاقتصادية الشاملة، والتحرر التشريعي في القضاء، الخ . . . - على باقي الآليات. فعلى هؤلاء الوكلاء أن يسعوا إلى التأثير المسبق والمراجعة اللاحقة للقرارات التي يتّخذها أولئك الذين لم يبلغوا الكمال الأخلاقي والفكري الذي بلغه هؤلاء الوكلاء. أمّا بالنسبة لأصحاب التصور المقيّد، الذين يرون بأنّ المعرفة الفردية ناقصة وغير وافية على الإطلاق، بالمقارنة مع المعرفة المستنفَرة بشكلٍ شامل عبر الأسواق الاقتصادية، والقيَم والعادات، وغيرها من الآليات المعتمدة في عملية تحوّل وتطور المجتمع، ممّا يحتّم على الوكلاء بشكلٍ عام - وعلى القضاة غير المنتَخَبين بشكلٍ خاص - أن يلتزموا بشدّة بوضع القواعد القانونية التي ترسم الحدود القانونية والتي تسمح للآخرين بحرية معيّنة في أخذ الخيارات والقرارات التي تناسبهم ضمن هذه الحدود، وأن يمتنعوا بشدّة عن التدخل في إعادة النظر بتلك القرارات التي اتُّخذت ضمن الحدود القانونية. ففي التصور المقيّد، على مواقع الاستنساب للخيارات والقرارات أن تكون متوزعة وشائعة التشتت بأكبر قدرٍ ممكن، وعلينا تقبل الأغلاط الحتمية التي تنتج من هذه الآلية كتسوية، في غياب إمكانية حصولنا على الحلول الناجزة والكاملة.

النزاع فيما بين التصورات المختلفة لا ينحصر فقط في القضايا الأساسية التي كانت وما زالت موضع جدل كبير، من مثل التخطيط الاقتصادي مقابل سياسة عدم التدخل *Laissez-faire*، أو التحرر في التشريع القضائي في مقابل الالتزام الكلّي بالقوانين كأساس ومرجعية، بل يتعداه ليشمل قضايا حديثة العهد كالوسائل الأكثر فاعلية لتطوير العالم الثالث، و "التدخل الإيجابي Affirmative Action"، أو "القيمة المماثلة Comparable worth". كلّ هذه النزاعات تتّصل بالفرضيات التي ينطلق منها كلّ تصور والتي تحمل منطقاً مختلفاً عن التصور الآخر ممّا يؤدي بهما إلى استنتاجاتٍ مختلفة ومتعاكسة.

وجميع المسائل موضوع النزاع تتمحور في النهاية حول عملية اتّخاذ القرارات من قبَل الوكلاء، فيما لو كان هذا الأمر جائزاً، وفيما كان من الأفضل اتّباع هذه الآلية للوصول إلى القرارات الأفضل، أم ترك حريّة الاستنساب والقرار في أيدي المعنيّين بشكلٍ مباشر بالمعاملات اليومية التي تتطلب منهم أخذ القرار بشأنها. وحتى مع توصل الأفرقاء المتنازعة إلى توافق كامل بشأن المسلّمات على صعيد القيَم والنتائج الأمثل المطلوب تحقيقها، غير أنّ اختلافاتهم بشأن السياسات الأفضل والأكثر فاعلية لتحقيق هذه النتائج كفيلة بجعل أصحاب الرؤى المتناقضة في نزاعٍ حادّ.

في تبيان الأُسُس الخلافية على مستوى التصورات، نستطيع التوصل إلى فهمٍ أفضل للتجاذب الإيديولوجي، الذي لا يشكّل بالطبع إلاّ سبباً واحداً من الأسباب المتعددة للخلافات السياسية. غير أنّه يبدو أنّ هذه النزاعات الإيديولوجية تتحكم على المدى البعيد بالمسار العام للاتّجاهات السياسية بنفس القدر الذي تؤثر عليها الاعتبارات السياسية "العملية" التي تمليها الوقائع اليومية. وإلى حدٍّ كبير، تساهم المسلّمات الإيديولوجية السائدة في أماكن وأزمنة معيّنة في وضع الإطار والأهداف العامة والتي تحدّد بدورها الأولويات المجدية والواقعية التي على السياسيّين الناشطين على الساحة السياسية تنفيذها.

لكن مهما تكن الإيديولوجية مؤثرة، غير أنّ ليس لها القدرة المطلقة على التحكم بكلّ شيء. فالوقائع القاسية التي لا مفرّ من تردداتها وتأثيراتها على مجرى الأمور - من مثل الانهيار الاقتصادي الكبير الذي حدث في الثلاثينيات، أو المعاهدة النازية - السوفياتية في عام 1939 - قد أدّت بالكثيرين إلى اعتناق إيديولوجية جديدة في الحالة الأولى أو إلى التحول عن الإيديولوجية القديمة في الحالة الثانية. وحتى من دون مثل هذه الحوادث الكوارثية، يشهد التاريخ على الكثيرين ممّن غيّروا، إمّا فجأةً أو بالتدريج، في مواقعهم الإيديولوجية تحت تأثير التغيّر في قواعد المنطق والبراهين. فضلاً

عن أنّه حتى في حال لم تستطع المعايير المنطقية والبراهين الجديدة التأثير السلبي على التصورات المبنية على فرضيات وأدلة متحيّزة، غير أنّ المفردات والدلالات المستعملَة في وصف استنتاجات التصورات المتحيّزة قد تشي بالميول الإيديولوجية لأصحاب هذه التصورات[34]. كما أنّنا نجد في حالاتٍ أخرى، سيطرة كلّية للإيديولوجيات الجامدة على كلّ ما يستجد من براهين.

كما أنّ للمؤثرات النفسية والاعتبارات القيمية تأثيراً هاماً - لكنّها تابعة لعناصر رئيسية أخرى. فالاعتبارات المنطقية هي التي تجعل أصحاب التصور الحر يعلون شأن حقّ الحرية على حقوق الملكية وهي التي تجعل أصحاب التصور المقيّد يناقضون بشدّة هذا الاعتبار، كما بشأن العديد من المسائل الأخرى.

بينما يستحيل التصنيف الثنائي لجميع النظريات الاجتماعية بدون أيّ التباس إمّا في فئة التصورات المقيّدة أو في فئة التصورات الحرة، غير أنّه يبقى بارزاً العدد الكبير للنظريات الرائدة التي طبعت الفترة الممتدة على مدى أكثر من القرنَين الفائتَين والتي يمكن تصنيفها بوضوح في أحد هذين التصورَين. فالتباين في الصفات الشخصية وفي الأسلوب اللغوي، كما الاختلاف في المواضيع المثارة، والتباين في الأهمية النسبية لهذه المواضيع وأولويتها بالنسبة لكلّ نظرية، كلّ هذه الأمور إنّما هي أمور مضافة إلى هذا التقابل المانوي بين تصورٍ حرّ أو تصورٍ مقيّد، كما يبقى أنّ هذا التقابل المانوي بحدّ ذاته ظاهر في جميع هذه المركّبات المضافة على أيّ حال.

بالطبع، المنطق ليس الاختبار الوحيد للنظرية. فالدليل الاختباري حاسم وأساسي على المستوى الفكري، ومع ذلك فقد أظهرت التصورات الاجتماعية عبر التاريخ قدرة استثنائية على التملص أو كتم أو حتى إلغاء البراهين المتناقضة معها، تفوق قدرة النظريات العلمية على إثبات صحتها. ومع ذلك، ليس بالأمر الغريب أن يغيّر الأفراد تصوراتهم، بل هو أمر شائع، والحوادث التاريخية المأساوية خلقت العديد من التحولات المفاجئة على

طريقة التحول الديني المفاجئ لبولس الرسول في "طريقه إلى دمشق". فالتصور الفاشي المركّب من تصورات عديدة، والذي كان يوصف منذ أقل من نصف قرن بـ"موجة المستقبل"، أطاحت به تجربة الحرب العالمية الثانية. لذا نستطيع القول بأنّ البراهين ليست بغير ذي اعتبار بالكامل حتى بالنسبة للتصورات، وحتى بالنسبة لتلك التي صمدت عبر التاريخ - وهي بالطبع ذات أهمية حاسمة على مستوى المنطق. فحالات التملص من البراهين التي شهدناها عبر التاريخ هي بمثابة الدرس الذي يجب أن نتعلم منه، لا النموذج الذي يجب أن نقتدي به. ففي غالب الأحيان، يكفي أن نعلم بأنّ أحدهم من المعارضين الشديدين لنا في مواضيع أخرى لا تتصل بالموضوع مدار البحث لكي لا نأخذ ما سيقوله في الموضوع المطروح على محمل الجدّ (من مثل أن نقول "كيف تصدّق من قال ذات مرة كذا وكذا. . . ؟"). فحقيقة أنّ التصور المتباين مع تصورنا يتميّز بنفس درجة التماسك على مستوى مروحة واسعة من القضايا التي يتميّز به تصورنا، تُعتبر سبباً كافياً لرفضنا الفوري له. وهذا ما يحصل بشكلٍ خاص عندما يتم اعتبار الاختلافات بأنّها تخص "المسلّمات على صعيد القيَم"، فيصبح المعارضون لنا خصوماً يعملون لتحقيق أهداف لا تنسجم مع أهدافنا من الناحية الأخلاقية.

إنّ التركيز على المنطق في التصورات لا ينفي بأيّ حالٍ أنّ العوامل العاطفية أو النفسية، أو المصالح الشخصية الضيّقة، قد تشكّل عناصر مؤثرة في جذب بعض الناس إلى تصوراتٍ معيّنة. لكنّ النقطة الهامة هنا هي أنّ النظر في هذه العوامل لا يحدّد صحةَ التصور ولا نتائجه - وأنّ لكلّ تصور منطقه الخاص وطريقته الخاصة في التأثير على الناس، التي تكون أقوى وأشد تأثيراً من المشاعر والأهداف التي يكنّها أتباع التصور تجاهه في وقتٍ معيّن. فضلاً عن أنّ الذين سوف ينجذبون لتصورٍ معيّن في وقتٍ لاحق قد يكونون مختلفين عن أولئك الذين كانوا منجذبين إليه في البداية ولأسباب مختلفة كليّاً

عن الأسباب التي سوف يراها الفريق المنجذب لاحقاً، فيما تتجلى أكثر نتائج هذا التصور[35].

بينما تتنازع التصورات، مثيرةً الانفعالات الشديدة بسبب هذا النزاع، يبقى الهدف النهائي لأيٍّ من التصورَين، المقيّد أو الحر، ليس مجرد الوصول إلى "الفوز" على الآخر، حتى لو شكّل هذا الهدف الهمّ الرئيسي للسياسيّين الناشطين على الساحة السياسية. إذ إنّ الدوافع الأخلاقية المحرّكة لكلّ تصور لا يمكن أن تُطرح جانباً ويتم التخلص منها لصالح تحقيق الفوز على الآخر، من دون تحويل هذا الانتصار إلى نتيجة فارغة لا معنى لها. ففيما يمكن الارتداد من تصورٍ إلى آخر بسبب الأدلة التي أظهرتها التجارب والخبرة، تبقى الصلة الوثيقة بين تلك الأدلة واحتمالات تحقيق الهدف الأخلاقي المنشود هي القاطعة والجازمة في التحول من تصورٍ إلى آخر.

من شأن تحليل المعاني الضمنية والآلية الديناميكية للتصورات أن يوضّح المسائل من دون أن يؤدّي ذلك إلى التخفيف من التزامنا وتفانينا تّجاه تصوراتنا، حتى عندما نكون على علم تامّ بأنّها لا تمثل إلاّ تصوراً، وأنّها ليست الحقيقة التي لا جدال فيها، أو القانون المحتّم، أو الالتزام الأخلاقي الشديد الأهمية. إذ يمكن أن يكون مشروعاً في التفاني من أجل مبدأ أو قضية ما أن نتوصل إلى التضحية بالمصالح الشخصية من أجل هذا المبدأ أو تلك القضية، لكن لا يصح أبداً التضحية بالعقل أو الضمير.

# الهوامش

## الاقتباس

1- برتراند راسل، "مقالات مشككة *Sceptical Essays*" (نيويورك: W. W. Norton and Company, Inc.، 1938)، الصفحة 28.

## التمهيد

1- النظرية الخاصة بالتصورات المبلوّرة في هذا الكتاب وضعها الكاتب للمرة الأولى في محاضرة تعود إلى عام 1980، والتي تمّ طبعها تحت عنوان "طريق العودة إلى العبودية The Road Back to Serfdom"، وتمّ نشرها في كتاب من تحرير "ك. ر. لوبي K. R. Leube، أ. ح. زلابينغر A. H. Zlabinger" بعنوان "الاقتصاد السياسي للحرية: مقالات في تكريم ف. أ. حايك *The Political Economy of Freedom: Essays in Honor of F. A. Hayek*" (مونشين: Philosophia Verlag، 1984)، صفحة 139 – 142. كما وردت مناقشة التصورات في كلٍّ من كتابَي توماس سوويل "المعرفة والقرارات *Knowledge and Decisions*" (نيويورك، Basic Books، 1980)، صفحة 352 – 353؛ و"الحقوق المدنية: جدلية خطابية أم واقع؟ *Civil Rights: Rhetoric or Reality?*" (نيويورك: William Morrow، 1984)، صفحة 13 – 35، 38، 47، 60، 95، 134، 140.

## الفصل الأول: دور الرؤى في الصراعات

1- جوزيف أ. شومبيتر Joseph A. Schumpeter، "تاريخ التحليل الاقتصادي *History of Economic Analysis*" (نيويورك: Oxford University Press، 1954)، صفحة 41.

2- فيلفريد باريتو Vilfred Pareto ، "رسالة في الاقتصاد السياسي *Manual of Political Economy*" (نيويورك : Augustus M. Kelley، 1971)، صفحة 22 .

## الفصل الثاني: الرؤى المقيّدة والرؤى الحرة

1- والتر ليبمان Walter Lippmann ، "الرأي العام *Public Opinion*" (نيويورك : The Free Pess، 1965)، صفحة 80 .

2- آدم سميث Adam Smith ، "نظرية في الوجدان الأخلاقي *The Theory of Moral Sentiments*" (إنديانابوليس : Liberty Classics، 1976)، صفحة 233 – 234 .

3- المصدر نفسه، صفحة 238 .

4- المصدر نفسه، صفحة 108 .

5- إدموند بورك Edmund Burke ، "مراسلات إدموند بورك *Correspondence of Edmund Burke*" (شيكاغو ، University of Chicago Press، 1967)، المجلد 6، صفحة 48 .

6- ألكسندر هاملتون Alexander Hamilton ، "كتابات ومحاضرات مختارة لألكسندر هاملتون *Selected Writings and Speeches of Alexander Hamilton*" من تحرير "مورون ج . فريش Moron J. Frisch" (واشنطن، د . س . : American Enterprise Institute، 1985)، صفحة 390 .

7- آدم سميث Adam Smith ، "نظرية في الوجدان الأخلاقي *The Theory of Moral Sentiments*" ، صفحة 235 .

8- المصدر نفسه، صفحة 234 .

9- المصدر نفسه، صفحة 235 .

10- آدم سميث Adam Smith ، "بحث واستقصاء في طبيعة وأسباب ثروة الأمم *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*" (نيويورك : Modern Library، 1937)، صفحة 423 .

11- وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice*" (تورونتو : University of Toronto Press، 1969)، المجلد الأول، صفحة 156 .

12- المصدر نفسه، صفحة 433، 435.

13- المصدر نفسه، صفحة 421 – 438 .

14- المصدر نفسه، صفحة 434 - 435.

15- المصدر نفسه، المجلد الثاني، صفحة 308.

16- المصدر نفسه، المجلد الأول، صفحة 172.

17- المصدر نفسه، صفحة 171.

18- أنطوان نيقولا دو كوندورسي Antoine-Nicolas de Condorcet، "تعريف مختصر للتطور التاريخي للعقل البشري *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*" (وستبورت، كونكتيكوت: Hyperion Press، 1979)، صفحة 52 - 53.

19- إدموند بورك Edmund Burke، "تأملات في الثورة الفرنسية *Reflections on the Revolution in France*" (لندن: J. M. Dent & Sons, Ltd.، 1967)، صفحة 60.

20- إدموند بورك Edmund Burke، "مراسلات إدموند بورك *The Correspondence of Edmund Burke*"، المجلد 6، صفحة 47. "الحكمة... هي في جميع الأمور فضيلة، وفي السياسة هي الأولى بين الفضائل..."، المصدر نفسه، صفحة 48. "للحكمة بحقّ الصدارة على جميع الفضائل، فهي التي تسوس كافة الفضائل الأخرى" بحسب "بورك"، المصدر نفسه، المجلد السابع، صفحة 220.

21- إدموند بورك Edmund Burke، "تحقيقات بشأن العدالة الاجتماعية *Enquiry Concerning Political Justice*"، المجلد السادس، صفحة 438.

22- واردة في كتاب "كيث مايكل بايكر Keith Michael Baker"، "كوندورسي: من الفلسفة الطبيعية إلى الرياضيات الاجتماعية *Condorcet: From Natural Philosophy to Social Mathematics*" (شيكاغو: University of Chicago Press، 1975)، صفحة 217.

23- وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن العدالة الاجتماعية *Enquiry Concerning Political Justice*"، المجلد الأول، صفحة 448.

24- المصدر نفسه، صفحة 451.

25- المصدر نفسه، المجلد الثاني، صفحة 193.

26- المصدر نفسه، صفحة 211.

27- المصدر نفسه، صفحة 313.

28- أنطوان نيقولا دو كوندورسي Antoine-Nicolas de Condorcet، "تعريف

مختصر للتطور التاريخي للعقل البشري *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind* "، صفحة 4.

29- المصدر نفسه، صفحة 49، 65، 99، 117، 150، 169، 175، 193.

30- المصدر نفسه، صفحة 185.

31- المصدر نفسه، صفحة 184.

32- المصدر نفسه، صفحة 133.

33- المصدر نفسه، صفحة 200.

34- روبرت دال Robert A. Dahl، تشارلز ليندبلوم Charles E. Lindblom، "في السياسة والاقتصاد وشؤون الرعاية *Politics, Economics and Welfare*" (شيكاغو: University of Chicago Press، 1967)، صفحة 522.

35- أنطوان نيقولا دو كوندورسي Antoine-Nicolas de Condorcet، "تعريف مختصر للتطور التاريخي للعقل البشري *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*"، صفحة 192.

36- وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن العدالة الاجتماعية *Enquiry Concerning Political Justice*"، المجلد الأول، صفحة 156، 433.

37- المصدر نفسه، صفحة 152.

38- المصدر نفسه.

39- آدم سميث Adam Smith، "ثروة الأمم *The Wealth of Nations*"، صفحة 423.

40- المصدر نفسه، صفحة 460.

41- المصدر نفسه، صفحة 128.

42- المصدر نفسه، صفحة 98، 128، 249 – 250، 429، 460، 537.

43- جون ستيوارت ميل John Stuart Mill، "المذهب النفعي Utilitarianism" في "مجموعة من الأعمال *Collected Works*" (تورونتو: University of Toronto Press، 1969)، المجلد العاشر، صفحة 215. وهذا الموضوع سوف يبرز أيضاً في المناقشات التالية لتصورات "ميل" في الفصلين الثالث والخامس من هذا الكتاب.

44- غير أنّ النسق الذي اتّبعه "ميل" كان في إصدار تأكيدات صارخة مبنية على مجموعة معيّنة من الفرضيات، غير أنّه وضع شروطاً كاسحة من منظومات فكرية مختلفة والتي كانت مستقاة أيضاً من النظريات الاقتصادية. انظر، على

سبيل المثال، توماس سوويل Thomas Sowell، "نظرة جديدة إلى الاقتصاد الكلاسيكي *Classical Economics Reconsidered*" (برينستون: Princeton University Press، 1974)، صفحة 95 – 97؛ توماس سوويل "قانون ساي Say's Law" (برينستون: Princeton University Press، 1972)، صفحة 143 – 154.

45– هارولد لاسكي Harold J. Laski، "الفكر السياسي في انكلترا: من لوك إلى بنثام Political Thought in England: Locke to Bentham"، في "الجدل فيما بين بورك وباين: نصوص وتعليقات *The Burke-Paine Controversy: Texts and Criticisms*" (نيويورك: .Harcourt, Brace and World, Inc، 1963)، صفحة 144.

46– توماس روبرت مالثوس Thomas Robert Malthus، "السكان: المقالة الأولى *Population: The First Essay*" (آن آربور: University of Michigan Press، 1959)، صفحة 67.

47– وليام غودوين William Godwin، "في السكان *Of Population*" (نيويورك: Augustus M. Kelley، 1964)، صفحة 554.

48– إدموند بورك Edmund Burke، "تأملات في أسباب التذمر الحالي Thoughts on the Cause of the Present Discontent" في "الأفكار السياسية لـ"بورك": نصوص وخطابات مختارة لإدموند بورك في الإصلاح، الثورة، والحرب *Burke Politics: Selected Writings and Speeches of Edmund Burke on Reform, Revolution, and War*" من تحرير ر. ج. س. هوفمان R. J. S. Hoffman، ب. ليفاك P. Levack، (نيويورك: Alfred A. Knopf، 1949)، صفحة 5.

49– توماس هوبس Thomas Hobbes، "لاوياثان *Leviathan*" (لندن: .J. M. Dent & Sons, Ltd، 1970)، صفحة 89.

50– وليام غودوين William Godwin، "في السكان *Of Population*"، صفحة 480.

51– توماس روبرت مالثوس Thomas Robert Malthus، "السكان: المقالة الأولى *Population: The First Essay*"، صفحة 54.

52– واردة في كتاب لويس كوزير Lewis Coser، "حَمَلَة الأفكار *Men of Ideas*" (نيويورك: The Free Press، 1970)، صفحة 151.

53– ألكسندر هاملتون وآخرون .Alexander Hamilton et al، "الأوراق الفدرالية *Federalist Papers*" (نيويورك: New American Library، 1961)، صفحة 33.

وفي كتاب: "مختارات من كتابات وخطابات ألكسندر هاملتون *Selected Writings and Speeches of Alexander Hamilton*" في الصفحة 63، ورد على لسان هاملتون: "بإمكاننا التبشير حتى نكلّ بشأن ضرورة التجرد من المصالح في الجمهوريات، من دون النجاح في اكتساب مناصر واحد لهذا المبدأ".

54- ألكسندر هاملتون وآخرون .Alexander Hamilton et al، "الأوراق الفدرالية *Federalist Papers*"، صفحة 322.

55- آدم سميث Adam Smith، "نظرية في الوجدان الأخلاقي *The Theory of Moral Sentiments*"، صفحة 308.

56- ألكسندر هاملتون وآخرون .Alexander Hamilton et al، "الأوراق الفدرالية *Federalist Papers*"، صفحة 110.

57- من تحرير: كيث مايكل بايكر Keith Michael Baker، "كوندورسي: نصوص مختارة *Condorcet: Selected Writings*" (إنديانابوليس: The Bobbs-Merrill Company, Inc، 1976)، صفحة 80.

58- المصدر نفسه، صفحة 87.

59- المصدر نفسه، صفحة 157.

60- آدم سميث Adam Smith، "نظرية في الوجدان الأخلاقي *The Theory of Moral Sentiments*"، صفحة 380. ونجد وجهات نظر مشابهة جداً معبّر عنها في "مراسلات إدموند بورك *The Correspondence of Edmund Burke*"، المجلد السابع، صفحة 510.

61- من تحرير: كيث مايكل بايكر Keith Michael Baker، "كوندورسي: نصوص مختارة *Condorcet: Selected Writings*"، صفحة 80.

62- أنطوان نيقولا دو كوندورسي Antoine-Nicolas de Condorcet، "تعريف مختصر للتطور التاريخي للعقل البشري *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*"، صفحة 147.

63- ألكسندر هاملتون Alexander Hamilton، "مختارات من كتابات وخطابات ألكسندر هاملتون *Selected Writings and Speeches of Alexander Hamilton*" في الصفحة 455.

64- توماس جفرسون Thomas Jefferson، في رسالة بتاريخ 3 كانون الثاني، 1793، واردة في كتاب من تحرير ميريل د. بيترسون Merrill D. Peterson، "*The*

*Portable Thomas Jefferson* " (نيويورك: Penguin Books، 1975)، صفحة 465.

65- آدم سميث Adam Smith، "نظرية في الوجدان الأخلاقي *The Theory of Moral Sentiments*"، صفحة 369.

66- جان جاك روسو Jean-Jacques Rousseau، "العقد الاجتماعي *The Social Contract*"، (نيويورك: Penguin Books، 1968)، صفحة 49.

67- المصدر نفسه، صفحة 55.

68- توماس باين Thomas Paine، "لاوياثان *Leviathan*"، صفحة 64، 70، 87.

69- المصدر نفسه، صفحة 65.

70- من تحرير: كيث مايكل بايكر Keith Michael Baker، "كوندورسي: نصوص مختارة *Condorcet: Selected Writings*"، صفحة 8.

71- ف. أ. حايك F. A. Hayek، "القانون، التشريع والحرية *Law, Legislation and Liberty*" (شيكاغو: University of Chicago Press، 1979)، صفحة 168.

72- إدموند بورك Edmund Burke، "مراسلات إدموند بورك *The Correspondence of Edmund Burke*"، المجلد العاشر، الصفحة 449.

## الفصل الثالث: علاقة الرؤى بالمعرفة والمنطق

1- ف. أ. حايك F. A. Hayek، "دستور الحرية *The Constitution of Liberty*" (شيكاغو: University of Chicago Press، 1960)، صفحة 26.

2- ف. أ. حايك F. A. Hayek، "القانون، التشريع والحرية *Law, Legislation and Liberty*" (شيكاغو: University of Chicago Press، 1979)، المجلد الثالث، صفحة 157.

3- ألكسندر هاملتون Alexander Hamilton، "كتابات ومحاضرات مختارة لألكسندر هاملتون *Selected Writings and Speeches of Alexander Hamilton*" من تحرير "موروِن ج. فريش Moron J. Frisch" (واشنطن، د. س.: American Enterprise Institute، 1985)، صفحة 222.

4- إدموند بورك Edmund Burke، "تأملات في الثورة الفرنسية *Reflections on the Revolution in France*" (نيويورك: Everyman's Library، 1967)، صفحة 84.

5- المصدر نفسه، صفحة 93.

6- إدموند بورك Edmund Burke ، " خطابات ورسائل في الشؤون الأميركية *Speeches and Letters on American Affairs* " (نيويورك : E. P. Dutton and Company, Inc. ، 1961)، صفحة 198 .

7- إدموند بورك Edmund Burke ، " تأملات في الثورة الفرنسية *Reflections on the Revolution in France* " ، صفحة 140 .

8- جيرالد تشابمان Gerald W. Chapman ، " المخيلة العملية عند إدموند بورك *Burke: The Practical Imagination Edmund* " (كامبريدج، ماساشوستس : Harvard University Press ، 1967)، الفصل الثاني والفصل السادس؛ إسحق كرامنيك Issac Kramnick ، " فورة إدموند بورك الغاضبة : وصف لشخصية محافظة متقلبة *The Rage of Edmund Burke: Portrait of An Ambivalent Conservative* " (نيويورك : .Basic Books Inc ، 1977)، الفصل السابع؛ إدموند بورك Edmund Burke ، " مراسلات إدموند بورك *The Correspondence of Edmund Burke* " (شيكاغو : University of Chicago Press ، 1968)، المجلد السابع، صفحة 122 – 125؛ المجلد الثامن، صفحة 451.

9- آدم سميث Adam Smith ، " بحث واستقصاء في طبيعة وأسباب ثروة الأمم *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* " (نيويورك : Modern Library ، 1937)، صفحة 553 – 555، 559 – 560، 684، 736 – 737، 740، 777، 794، 899 – 900؛ آدم سميث Adam Smith ، "نظرية في الوجدان الأخلاقي *The Theory of Moral Sentiments* " (إنديانابوليس : Liberty Classics، 1976)، صفحة 337 .

10- وليام غودوين William Godwin ، " تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice* " (تورونتو : University of Toronto Press، 1969)، المجلد الثاني، صفحة 172 .

11- المصدر نفسه، المجلد الأول، صفحة 85 .

12- من تحرير : كيث مايكل بايكر Keith Michael Baker ، "كوندورسي : نصوص مختارة *Condorcet: Selected Writings* " (إنديانابوليس : The Bobbs-Merrill Company, Inc. ، 1976)، صفحة 86 .

13- أنطوان نيقولا دو كوندورسي Antoine-Nicolas de Condorcet ، " تعريف مختصر للتطور التاريخي للعقل البشري *Sketch for a Historical Picture of the*

Progress of the Human Mind " (وستبورت، كونكتيكوت : Hyperion Press، 1955)، صفحة 11.

14- وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice*"، المجلد الثاني، صفحة 206.

15- المصدر نفسه، المجلد الأول، صفحة 34.

16- المصدر نفسه، المجلد الثاني، صفحة 299.

17- إدموند بورك Edmund Burke، "تأملات في الثورة الفرنسية *Reflections on the Revolution in France*"، صفحة 95 – 96.

18- المصدر نفسه، صفحة 31.

19- وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice*"، المجلد الأول، صفحة 70.

20- المصدر نفسه، صفحة 82.

21- المصدر نفسه، صفحة 104.

22- واردة في كتاب لويس كوزير Lewis Coser، "حَمَلة الأفكار *Men of Ideas*" (نيويورك : The Free Press، 1970)، صفحة 232.

23- أنطوان نيقولا دو كوندورسي Antoine-Nicolas de Condorcet، "تعريف مختصر للتطور التاريخي للعقل البشري *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*"، صفحة 109.

24- جان جاك روسو Jean-Jacques Rousseau، "العقد الاجتماعي *The Social Contract*"، (نيويورك : Penguin Books، 1968)، صفحة 115.

25- واردة في كتاب لويس كوزير Lewis Coser، "حملة الأفكار *Men of Ideas*"، صفحة 231.

26- جون ستيوارت ميل John Stuart Mill، "مجموعة الأعمال *Collected Works*" (تورونتو : Toronto Free Press، 1977)، المجلد الثامن عشر، صفحة 86.

27- المصدر نفسه، صفحة 121.

28- المصدر نفسه، صفحة 139.

29- المصدر نفسه، المجلد الخامس عشر، صفحة 631.

30- المصدر نفسه، المجلد الثامن عشر، صفحة 86.

31- المصدر نفسه، صفحة 129.

32- إدموند بورك Edmund Burke، "تأملات في الثورة الفرنسية *Reflections on the Revolution in France*"، صفحة 76.

33- راسل كيرك Russell Kirk، "جون راندولف من رونوك *John Randolph of Roanoke*" (إنديانابوليس: Library Press، 1978)، صفحة 57.

34- توماس هوبس Thomas Hobbes، "لاوياثان *Leviathan*" (لندن: J. M. Dent & Sons, Ltd.، 1970)، صفحة 4.

35- المصدر نفسه، صفحة 20.

36- إدموند بورك Edmund Burke، "تأملات في الثورة الفرنسية *Reflections on the Revolution in France*"، صفحة 108.

37- آدم سميث Adam Smith، "نظرية في الوجدان الأخلاقي *The Theory of Moral Sentiments*" (إنديانابوليس: Liberty Classics، 1976)، صفحة 380 - 381.

38- المصدر نفسه، صفحة 381.

39- ف. أ. حايك F. A. Hayek، "الفردية والنظام الاقتصادي *Individualism and Economic Order*" (شيكاغو: University of Chicago Press، 1948)، ص. 80.

40- بيار يواكيم هنري لو ميرسيه دو لا ريفيار Pierre Joachim Henri Le Mercier de la Rivière، "النظام الطبيعي والضروري للمجتمعات السياسية *L'Ordre Naturel et essentiel des sociétés politiques*" (باريس: مكتبة جان نورس Jean Nourse، 1767).

41- آدم سميث Adam Smith، "ثروة الأمم *The Wealth of Nations*"، صفحة 423.

42- وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice*"، المجلد الأول، صفحة 66.

43- المصدر نفسه، صفحة 315.

44- المصدر نفسه، صفحة 385.

45- المصدر نفسه، المجلد الثاني، صفحة 320.

46- المصدر نفسه، صفحة 211.

47- أنطوان نيقولا دو كوندورسي Antoine-Nicolas de Condorcet، "تعريف مختصر للتطور التاريخي للعقل البشري *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*"، صفحة 192.

48- انظر، على سبيل المثال، مقالة توماس سوويل Thomas Sowell، "علم الاقتصاد والإنسان المقتصد Economics and Economic Man" في "الأميركيون: 1976، *The Americans*: 1976" ، من تحرير إرفينغ كريستول Irving Kristol، وبول ويفر Paul Weaver، (ليكسينغتون، مساشوسيتس: Lexington Books، 1976)، صفحة 191 - 209.

49- انظر في كتاب جاكوب فاينر Jacob Viner، "دور القدر في النظام الاجتماعي The Role of Providence in the Social Order" (فيلادلفيا: *American Philosophical Society*، 1972).

50- أوليفر ويندل هولمز، جونيور Oliver Wendell Holmes, Jr.، "القانون العام *The Common Law*" (بوسطن: Little, Brown and Company، 1923)، صفحة 1.

51- دعوى "شيكاغو، بورلينغتون وشركة كوينسي للسكك الحديدية ضد بابكوك *Chicago, Burlington & Quincy Railway Co. v. Babcock*"، الولايات المتحدة الأميركية.

52- أوليفر ويندل هولمز، جونيور Oliver Wendell Holmes, Jr.، "مجموعة من الأوراق القضائية *Collected Legal Papers*" (نيويورك: Peter Smith، 1952)، صفحة 26.

53- المصدر نفسه، صفحة 180.

54- المصدر نفسه، صفحة 185.

55- جون ستيوارت ميل John Stuart Mill، "مجموعة الأعمال *Collected Works*" (تورونتو: University of Toronto Press، 1977)، المجلد الثامن عشر، صفحة 41.

56- المصدر نفسه، صفحة 41 - 42.

57- المصدر نفسه، صفحة 43.

58- المصدر نفسه، صفحة 42 - 43.

59- ف. أ. حايك F. A. Hayek، "القانون، التشريع والحرية *Law, Legislation and Liberty*"، المجلد الأول، صفحة 81.

60- المصدر نفسه، صفحة 85.

61- رونالد دواركين Ronald Dworkin، "أخذ الحقوق الإنسانية بجدية *Taking Rights Seriously*"، (كامبريدج، مساشوستس: Harvard University Press، 1980)، صفحة 147.

62- المصدر نفسه.

63- المصدر نفسه، صفحة 144.

64- المصدر نفسه، صفحة 137.

65- انظر، على سبيل المثال، توماس سوويل Thomas Sowell، "المعرفة والقرارات *Knowledge and Decisions*" (نيويورك: Basic Books، 1980)، صفحة 290 - 296.

66- دعوى "شركة لويسفيل وناشفيل للطرقات ضد شركة باربر لرصف الطرقات *Louisville and Nashville Railroad Co. v. Barber Asphalt Paving Co.*"، الولايات المتحدة الأميركية.

67- المصدر نفسه.

68- دعوى "بولدوين وآخرين ضد ولاية ميسوري *Baldwin et al. v. Missouri*"، الولايات المتحدة الأميركية.

69- دعوى "ناش ضد الولايات المتحدة *Nash v. United States*"، الولايات المتحدة الأميركية.

70- انظر، على سبيل المثال، راوول بيرجيه Raoul Berger، "الحكم عن طريق السلطة القضائية *Government by Judiciary*" (كامبريدج، ماساشوستس: Harvard University Press، 1977)، صفحة 314؛ توماس باين Thomas Paine، "حقوق الإنسان The Rights of Man" في "مختارات من أعمال توم باين *Selected Works of Tom Paine*" من تحرير هاوارد فاست Howard Fast، (نيويورك: The Modern Library، 1945)، صفحة 99.

71- ألكسندر بيكل Alexander Bickel، "الفرع الأقل خطورة *The Least Dangerous Branch*" (إنديانابوليس: The Bobbs-Merrill Company, Inc.، 1962)، صفحة 110.

72- رئيس القضاة إيرل وارين Chief Justice Earl Warren، "مذكرات إيرل وارين *The Memoirs of Earl Warren*" (نيويورك: Doubleday and Company, Inc.، 1977)، صفحة 333.

73- رونالد دواركين Ronald Dworkin، "أخذ الحقوق الإنسانية بجدية *Taking Rights Seriously*"، صفحة 260.

74- المصدر نفسه، صفحة x.

75- المصدر نفسه، صفحة 146.

76- المصدر نفسه، صفحة 239.

77- ف. أ. حايك F. A. Hayek، "ثورة العلم المضادة: دراسات في انتهاكات المنطق *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuses of Reason*" (إنديانابوليس: Liberty Press، 1979)، صفحة 162 - 163.

78- إدموند بورك Edmund Burke، "تأملات في الثورة الفرنسية *Reflections on the Revolution in France*"، صفحة 42.

79- آدم سميث Adam Smith، "بحث واستقصاء في طبيعة وأسباب ثروة الأمم *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*"، صفحة 423.

80- وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice*"، المجلد الأول، صفحة vii.

81- المصدر نفسه، صفحة 304.

82- المصدر نفسه، صفحة 329.

83- المصدر نفسه، صفحة 331.

84- المصدر نفسه، صفحة 393.

85- المصدر نفسه، صفحة 331.

86- "الواجب يقتضي من الفرد منهاج عمل يتّصف بوضعه أقصى قدراته في خدمة المصلحة العامة"، المصدر نفسه، صفحة 156. انظر أيضاً في المصدر نفسه، صفحة 159، 161 - 162، 197 - 198؛ المصدر نفسه، المجلد الثاني، صفحة 57، 415.

87- إدموند بورك Edmund Burke، "مراسلات إدموند بورك *Correspondence of Edmund Burke*" (شيكاغو: University of Chicago Press، 1969)، المجلد الثامن، صفحة 138.

88- جوزيف أ. شومبيتر Joseph A. Schumpeter، "تاريخ التحليل الاقتصادي *History of Economic Analysis*" (نيويورك: Oxford University Press، 1954)، ص. 43.

89- ألكسندر بيكل Alexander Bickel، "الفرع الأقل خطورة *The Least Dangerous Branch*"، صفحة 96.

90- المصدر نفسه، صفحة 14.

91- ألكسندر بيكل Alexander Bickel، "أخلاقيات الإذعان والقبول *The Morality of Consent*" (نيو هايفن: Yale University Press، 1975)، صفحة 30.

92- وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice*"، المجلد الثاني، صفحة 341.

93- انظر على سبيل المثال، المصدر نفسه، المجلد الأول صفحة xi، 302؛ والمجلد الثاني، صفحة 112 – 113.

94- ف. ي. لينين V. I. Lenin، "ما العمل *What is to be Done?*" في "أعمال مختارة Selected Works" (موسكو: Foreign Languages Publishing Office، 1952)، المجلد الأول، القسم الأول، صفحة 233، 237، 242.

95- المصدر نفسه، صفحة 317.

96- ألكسندر هاملتون وآخرون Alexander Hamilton et al.، "الأوراق الفدرالية*The Federalist Papers*"، صفحة 57.

97- آدم سميث Adam Smith، "نظرية في الوجدان الأخلاقي *The Theory of Moral Sentiments*"، صفحة 243 – 244.

98- المصدر نفسه، صفحة 529.

99- من تحرير: كيث مايكل بايكر Keith Michael Baker، "كوندورسي: نصوص مختارة *Condorcet: Selected Writings*"، صفحة 5 – 6.

100- وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice*"، المجلد الأول، صفحة 100.

101- المصدر نفسه، صفحة 47.

102- وليام غودوين William Godwin، "المحقق: تأملات في التربية، العادات، والأدب *The Enquirer: Reflections on Education, Manners, and Literature*" (لندن: G. G. and J. Robinson، 1797)، صفحة 70.

103- المصدر نفسه، صفحة 66 – 72.

104- المصدر نفسه، صفحة 11.

105- على سبيل المثال، توماس هوبس Thomas Hobbes، "لاوياثان *Leviathan*"، صفحة 10، 11، 22، 35، 63.

106- إدموند بورك Edmund Burke، "خطابات ورسائل في الشؤون الأميركية *Speeches and Letters on American Affairs*"، صفحة 203.

107- واردة في كتاب راسل كيرك Russell Kirk ، "جون راندولف من رونوك *John Randolph of Roanoke* " (إنديانابوليس : Liberty Press، 1951)، صفحة 442 .

108- أنطوان نيقولا دو كوندورسي Antoine-Nicolas de Condorcet ، "تعريف مختصر للتطور التاريخي للعقل البشري *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind* "، صفحة 180 .

109- وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice* "، المجلد الأول، صفحة 315 .

110- المصدر نفسه، صفحة 385 .

111- إدموند بورك Edmund Burke، "تأملات في الثورة الفرنسية *Reflections on the Revolution in France* "، صفحة 88 .

112- المصدر نفسه، صفحة 83 .

113- إدموند بورك Edmund Burke، "مراسلات إدموند بورك *Correspondence of Edmund Burke* "، المجلد السادس، صفحة 211 .

114- ألكسندر هاملتون Alexander Hamilton، "كتابات ومحاضرات مختارة لألكسندر هاملتون *Selected Writings and Speeches of Alexander Hamilton* "، صفحة 343 .

115- المصدر نفسه، صفحة 481 . انظر أيضاً صفحة 74 .

116- المصدر نفسه، صفحة 223 .

117- توماس هوبس Thomas Hobbes، "لاوياثان *Leviathan* "، صفحة 16 .

118- ف . أ . حايك F. A. Hayek، "القانون، التشريع والحرية *Law, Legislation and Liberty* "، المجلد الأول، صفحة 99 .

119- ف . أ . حايك F. A. Hayek، "دستور الحرية *The Constitution of Liberty* "، صفحة 30 .

120- المصدر نفسه، صفحة 377 .

121- توماس هوبس Thomas Hobbes، "لاوياثان *Leviathan* "، صفحة 63 .

122- المصدر نفسه، صفحة 40 . انظر أيضاً صفحة 4 .

123- المصدر نفسه، صفحة 35 .

124- المصدر نفسه، صفحة 23 .

125- إدموند بورك Edmund Burke، "تأملات في الثورة الفرنسية *Reflections on*

*Revolution in France the* "، صــفـحــة 84 – 85، 92، 104، 107، 166 – 167، 168.

126– المصدر نفسه، صفحة 200.

127– توماس هوبس Thomas Hobbes، "لاوياثان *Leviathan*"، صفحة 89.

128– ألكسندر هاملتون Alexander Hamilton، "كتابات ومحاضرات مختارة لألكسندر هاملتون *Selected Writings and Speeches of Alexander Hamilton*"، صفحة 392.

129– راسل كيرك Russell Kirk، "جون راندولف من رونوك *John Randolph of Roanoke*"، صفحة 69 – 70.

130– وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice*"، المجلد الثاني، صفحة 538.

131– المحرر: كيث مايكل بايكر Keith Michael Baker، "كوندورسي: نصوص مختارة *Condorcet: Selected Writings*"، صفحة 111.

## الفصل الرابع: الرؤى وآليات المجتمع

1– ف. أ. حايك F. A. Hayek، "القانون، التشريع والحرية *Law, Legislation and Liberty*" (شيكاغو: University of Chicago Press، 1973)، المجلد الأول، صفحة 19. انظر أيضاً في كتاب ريتشارد بوسنر Richard Posner، "اقتصاديات العدالة *The Economics of Justice*" (كامبريدج، ماساشوستس: Harvard University Press، 1981)، صفحة 44 – 45.

2– ف. أ. حايك F. A. Hayek، "القانون، التشريع والحرية *Law, Legislation and Liberty*"، المجلد الأول، صفحة 74 – 76.

3– إدموند بورك Edmund Burke، "تأملات في الثورة الفرنسية *Reflections on the Revolution in France*" (نيويورك: Everyman's Library، 1967)، صفحة 19 – 20.

4– المصدر نفسه، صفحة 162.

5– المصدر نفسه، صفحة 165 – 166.

6– ف. أ. حايك F. A. Hayek، "القانون، التشريع والحرية *Law, Legislation and Liberty*"، المجلد الثالث، صفحة 166.

7- المصدر نفسه، صفحة 154 - 158، 165 - 169.

8- انظر، على سبيل المثال، ف. أ. حايك F. A. Hayek، "ثورة العلم المضادة *The Counter-Revolution of Science*" (إنديانابوليس: Liberty Press، 1952)، صفحة 165 - 211.

9- انظر، على سبيل المثال، جون كينيث غالبرايث John Kenneth Galbraith، "الدولة الصناعية الجديدة *The New Industrial State*" (بوسطن: Houghton Mifflin Company، 1967)؛ ثورستاين فيبلين Thorstein Veblen، "نظرية إدارة المنشأة *The Theory of Business Enterprise*" (نيويورك: New American Library، 1958).

10- هوبيرت هامفري Hubert Humphrey، "التخطيط الوطني: هل هو أمر جيد للولايات المتحدة الأميركية أم لا؟ *National Planning: Right or Wrong for the U.S.?*" (واشنطن د. س.: American Enterprise Institute، 1976)، صفحة 37.

11- واسيلي ليونتياف Wassily Leontief، في المصدر نفسه، صفحة 14 - 15.

12- وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice*" (تورونتو: University of Toronto Press، 1969)، المجلد الأول، صفحة 297.

13- المصدر نفسه، صفحة 439.

14- المصدر نفسه، صفحة 428.

15- برنارد شو Bernard Shaw، "دليل المرأة الذكية إلى الاشتراكية والرأسمالية *The Intelligent Woman's Guide to Socialism and Capitalism*" (نيويورك: Brentano's Publishers، 1928)، صفحة 127.

16- المصدر نفسه، صفحة 154.

17- ج. برنارد شو G. Bernard Shaw، "الاقتصادي Economic" في "مقالات فابيّة في الاشتراكية *Fabian Essays in Socialism*" من تحرير ج. برنارد شو (نيويورك: Doubleday، بدون تاريخ)، صفحة 113.

18- المصدر نفسه، صفحة 223.

19- إدوارد بيلامي Edward Bellamy، "بالنظر إلى الماضي *Looking Backward*" (بوسطن: Houghon Mifflin Company، 1926)، صفحة 49.

20- المصدر نفسه، صفحة 56.

21- المصدر نفسه، صفحة 58.

22- المصدر نفسه، صفحة 104.

23- المصدر نفسه، صفحة 141.

24- المصدر نفسه، صفحة 91.

25- المصدر نفسه، صفحة 100، 227 - 229، 315.

26- المصدر نفسه، صفحة 13، 49.

27- المصدر نفسه، صفحة 56، 231، 315، 329.

28- المصدر نفسه، صفحة 58، 140 - 145، 181 - 185.

29- روبرت دال Robert A. Dahl، تشارلز ليندبلوم Charles E. Lindblom، "في السياسة والاقتصاد وشؤون الرعاية *Politics, Economics and Welfare*" (شيكاغو: University of Chicago Press، 1967)، صفحة 37.

30- المصدر نفسه، صفحة 387 - 388.

31- المصدر نفسه، صفحة 401.

32- المصدر نفسه، صفحة 79.

33- أنطوان نيقولا دو كوندورسي Antoine-Nicolas de Condorcet، "تعريف مختصر للتطور التاريخي للعقل البشري *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*" (وستبورت، كونكتيكوت: Hyperion Press، 1955)، صفحة 164.

34- المصدر نفسه، صفحة 68.

35- المصدر نفسه، صفحة 162، 181، 190.

36- جون كينيث غالبرايث John Kenneth Galbraith، "المجتمع الثري *The Affluent Society*" (بوسطن: Houghton Mifflin Company، 1958)، الفصل الثاني.

37- وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice*"، المجلد الأول، صفحة 245.

38- المصدر نفسه، صفحة 191.

39- المصدر نفسه، صفحة 198 - 199.

40- المصدر نفسه، المجلد الثاني، صفحة 264.

41- المصدر نفسه، المجلد الأول، صفحة 199.

42- المصدر نفسه، صفحة 128 – 129 .

43- المصدر نفسه، صفحة 129، 131، 173، 202، 214، 249، 246؛ المجلد الثاني، صفحة 264، 351، 507 – 514 .

44- المصدر نفسه، المجلد الأول، صفحة 215 .

45- المصدر نفسه، المجلد الثاني، صفحة 351 – 352 .

46- إدموند بورك Edmund Burke، "تأملات في الثورة الفرنسية *Reflections on the Revolution in France*"، صفحة 83 .

47- انظر، على سبيل المثال، ف. أ. حايك F. A. Hayek، "ثورة العلم المضادة: دراسات في انتهاكات المنطق *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuses of Reason*" (إنديانابوليس: Liberty Press، 1979)، من أوّله إلى آخره .

48- إدموند بورك Edmund Burke، "تأملات في الثورة الفرنسية *Reflections on the Revolution in France*"، صفحة 58 .

49- المصدر نفسه، صفحة 52 .

50- المصدر نفسه، صفحة 92 – 93 .

51- ف. أ. حايك F. A. Hayek، "القانون، التشريع والحرية *Law, Legislation and Liberty*"، المجلد الأول، صفحة 87 .

52- واردة في كتاب رونالد دواركين Ronald Dworkin، "أخذ الحقوق الإنسانية بجدية *Taking Rights Seriously*"، (كامبريدج، ماساشوستس: Harvard University Press، 1980)، صفحة 24 .

53- آدم سميث Adam Smith، "نظرية في الوجدان الأخلاقي *The Theory of Moral Sentiments*" (إنديانابوليس: Liberty Classics، 1976)، صفحة 369 .

54- ف. أ. حايك F. A. Hayek، "القانون، التشريع والحرية *Law, Legislation and Liberty*"، المجلد الأول، صفحة 11 .

55- المصدر نفسه، صفحة 12 .

56- المصدر نفسه، صفحة 13 .

57- المصدر نفسه، صفحة 14 .

58- المصدر نفسه .

59- إدموند بورك Edmund Burke، "تأملات في الثورة الفرنسية *Reflections on the Revolution in France*"، صفحة 42 .

60- ألكسندر هاملتون Alexander Hamilton، "كتابات ومحاضرات مختارة لألكسندر هاملتون *Selected Writings and Speeches of Alexander Hamilton*" من تحرير "مورون ج. فريش Moron J. Frisch" (واشنطن، د. س. : American Enterprise Institute، 1985)، صفحة 457.

61- ف. أ. حايك F. A. Hayek، "القانون، التشريع والحرية *Law, Legislation and Liberty*"، المجلد الأول، صفحة 21.

62- إدموند بورك Edmund Burke، "تأملات في الثورة الفرنسية *Reflections on the Revolution in France*"، صفحة 93.

63- ب. ت. باور P. T. Bauer، "الحقيقة والبيانات الخطابية: دراسات في اقتصاديات التنمية *Reality and Rhetoric: Studies in the Economics of Development*" (كامبريدج، ماساشوستس: Harvard University Press، 1983)، صفحة 5.

64- إدموند بورك Edmund Burke، "تأملات في الثورة الفرنسية *Reflections on the Revolution in France*"، صفحة 44. انظر أيضاً صفحة 193.

65- ألكسندر هاملتون Alexander Hamilton، "كتابات ومحاضرات مختارة لألكسندر هاملتون *Selected Writings and Speeches of Alexander Hamilton*"، صفحة 234.

66- وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice*"، المجلد الأول، صفحة 296.

67- المصدر نفسه، المجلد الثاني، صفحة 146 – 147.

68- آدم سميث Adam Smith، "نظرية في الوجدان الأخلاقي *The Theory of Moral Sentiments*" (إنديانابوليس: Liberty Classics، 1976)، صفحة 375.

69- ألكسندر هاملتون Alexander Hamilton، "كتابات ومحاضرات مختارة لألكسندر هاملتون *Selected Writings and Speeches of Alexander Hamilton*"، صفحة 227.

70- جون مانيارد كينيس John Maynard Keynes، "النظرية العامة في الاستخدام، الفوائد والمال *The General Theory of Employment, Interest and Money*" (نيويورك: Harcourt, Brace and Company، 1965)، صفحة 84، 210 – 212.

71- توماس سوويل Thomas Sowell، "المعرفة والقرارات *Knowledge and Decisions*" (نيويورك: Basic Books, Inc.، 1980)، صفحة 127 – 128.

72- جون بارتليت John Bartlett، "الاستشهادات المعلومة لـ"بارتلت" Bartlett's Familiar Quotations" (بوسطن: Brown and Company، 1968)، صفحة 802.

73- روبرت دال Robert A. Dahl، تشارلز ليندبلوم Charles E. Lindblom، "في السياسة والاقتصاد وشؤون الرعاية Politics, Economics and Welfare"، صفحة 49.

74- المصدر نفسه، صفحة 425.

75- المصدر نفسه، صفحة 518.

76- توماس هوبس Thomas Hobbes، "لاوياثان Leviathan" (لندن: J. M. Dent & Sons, Ltd.، 1970)، صفحة 82.

77- وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع Enquiry Concerning Political Justice"، المجلد الثاني، صفحة 404.

78- المصدر نفسه، صفحة 324.

79- توماس هوبس Thomas Hobbes، "لاوياثان Leviathan"، صفحة 110.

80- فريدريك أ. حايك Friedrich A. Hayek، "الطريق إلى العبودية The Road to Serfdom" (شيكاغو: University of Chicago Press، 1972)، صفحة 25 – 26.

81- رامزي كلارك Ramsey Clark، "الجريمة في أميركا Crime in America" (نيويورك: Simon and Schuster، 1970)، صفحة 60.

82- روبرت دال Robert A. Dahl، تشارلز ليندبلوم Charles E. Lindblom، "في السياسة والاقتصاد وشؤون الرعاية Politics, Economics and Welfare"، صفحة 518.

83- واردة في كتاب فريدريك أ. حايك Friedrich A. Hayek، "الطريق إلى العبودية Road to Serfdom The"، صفحة 26.

## الفصل الخامس: أشكال الرؤى المختلفة وديناميتها

1- وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع Enquiry Concerning Political Justice" (تورونتو: University of Toronto Press، 1969)، المجلد الثاني، صفحة 516 – 518؛ أنطوان نيقولا دو كوندورسي Antoine-Nicolas de Condorcet، "تعريف مختصر للتطور التاريخي للعقل البشري Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human

*Mind* " (وستبورت، كونكتيكوت : Hyperion Press، 1955)، صفحة 188 – 189.

2- انظر، على سبيل المثال، ميلتون فريدمان Milton Friedman، " الرأسمالية والحرية *Capitalism and Liberty* " (شيكاغو : University of Chicago Press، 1962)، صفحة 133 – 136.

3- وليام غودوين William Godwin، " تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice* "، المجلد الأول، صفحة xviii، 255، 257، 301، 302.

4- ج. برنارد شو G. Bernard Shaw، " عملية الانتقال Transition " في " مقالات فابيّة في الاشتراكية *Fabian Essays in Socialism* " من تحرير ج. برنارد شو (نيويورك : Doubleday، بدون تاريخ)، صفحة 224 – 225.

5- جون راوولز John Rawls، " نظرية في العدالة *A Theory of Justice* " (كامبريدج، ماساشوستس : Harvard University Press، 1971)، صفحة 12، 17 – 22.

6- آدم سميث Adam Smith، " نظرية في الوجدان الأخلاقي *The Theory of Moral Sentiments* " (إنديانابوليس : Liberty Classics، 1976)، صفحة 161 – 162، 211، 228 – 229، 247، 352، 370 – 371، 422.

7- انظر في كتاب توماس سوويل Thomas Sowell، " الماركسية : الفلسفة والاقتصاد *Marxism: Philosophy and Economics* " (نيويورك : William Morrow، 1985)، صفحة 55 – 59، 75 – 79.

8- كارل ماركس Karl Marx، وفريدريك إنغلز Frederich Engels، " مراسلات مختارة *Selected Correspondence* "، ترجمة دونا تور Dona Torr، (نيويورك : International Publishers، 1942)، صفحة 58.

9- كارل ماركس Karl Marx، وفريدريك إنغلز Frederich Engels، " كتابات أولى في السياسة والفلسفة *Basic Writings on Politics and Philosophy* " من تحرير لويس س. فويور Lewis S. Feuer (نيويورك : Basic Books، 1959)، صفحة 119.

10- المصدر نفسه، صفحة 109.

11- المصدر نفسه، صفحة 399.

12- انظر، على سبيل المثال، في كتاب كارل ماركس Karl Marx، " رأس المال

*Capital* " (شيكاغو : Kerr and Company، 1906)، المجلد الأول، صفحة 15؛ فريدريك إنغلز Friedrich Engels، "لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الألمانية الكلاسيكية Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy" في كتاب كارل ماركس Karl Marx، وفريدريك إنغلز Frederich Engels، "كتابات أولى في السياسة والفلسفة *Basic Writings on Politics and Philosophy*"، صفحة 230؛ كارل ماركس Karl Marx، وفريدريك إنغلز Frederich Engels، "مراسلات مختارة *Selected Correspondence*"، صفحة 476.

13- كارل ماركس Karl Marx، "العمل بأجر ورأس المال Wage Labour and Capital" في كتاب كارل ماركس وفريدريك إنغلز "أعمال مختارة *Selected Works*" (موسكو : Foreign Publishing House، 1955)، المجلد الأول، صفحة 99 - 101.

14- كارل ماركس Karl Marx، نظريات في القيمة الزائدة *Theories of Surplus Value*، (نيويورك : International Publishers، 1952)، صفحة 380.

15- كارل ماركس Karl Marx، "الذكرى الثامنة عشرة للويس بونابارت The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte" في كتاب كارل ماركس وفريدريك إنغلز "أعمال مختارة *Selected Works*"، المجلد الأول، صفحة 288.

16- فريدريك إنغلز Frederich Engels، "ثورة السيد أوجين دورينغ في العلم *Herr Eugen Düring's Revolution in Science*" (نيويورك : International Publishers، 1939)، صفحة 200؛ كارل ماركس وفريدريك إنغلز "أعمال مختارة *Selected Works*"، المجلد الثاني، صفحة 199.

17- فريدريك إنغلز Frederich Engels، "ثورة السيد أوجين دوزينغ في العلم *Herr Eugen Düring's Revolution in Science*"، صفحة 306.

18- كارل ماركس Karl Marx، وفريدريك إنغلز Frederich Engels، "الإيديولوجية الألمانية *The German Ideology*" (نيويورك : International Publishers، 1947)، صفحة 74.

19- كارل ماركس Karl Marx، وفريدريك إنغلز Frederich Engels، "العائلة المقدسة *Holy Family The*" (موسكو : Foreign Languages Publishing House، 1956)، صفحة 227.

20- كارل ماركس Karl Marx، "رأس المال *Capital*"، المجلد الأول، صفحة 836.

21- المصدر نفسه، صفحة 297.

22- انظر في كتاب توماس سوويل Thomas Sowell، "الماركسية: الفلسفة والاقتصاد *Marxism: Philosophy and Economics*" (نيويورك: William Morrow، 1985)، الفصل الرابع.

23- انظر في كتاب جون ستيوارت ميل John Stuart Mill، "مجموعة الأعمال *Works Collected*" (تورونتو: University of Toronto Press، 1969)، المجلد العاشر، صفحة 86 – 87.

24- في كلمات "ميل": "الفكرة المتكوّنة عن العالم لدى "بنثام" هي بمثابة مجموعة من الأشخاص الذين يسعى كلّ فرد منهم إلى تحقيق مصلحته الشخصية وما يشتهي تحقيقه". المصدر نفسه، صفحة 97.

25- جيريمي بنثام Jeremy Bentham، "مبادئ الأخلاق والتشريع *The Principles of Morals and Legislation*" (نيويورك: Hafner Publishing Company، 1948)، صفحة 70.

26- "الانتظام الشديد لفكر (بنثام) والنظام الصارم للمنهاج الفكري الذي اتّبعه" لاحظه "ستارك" W. Stark، في "المقدمة" من الكتاب الذي حرره بعنوان "الكتابات الاقتصادية لـ"جيريمي بنثام" *Jeremy Bentham's Economic Writings*" (لندن: George Allen & Unwin, Ltd.، 1952)، المجلد الأول، صفحة 17.

27- جيريمي بنثام Jeremy Bentham، "الكتابات الاقتصادية لـ"جيريمي بنثام" *Bentham's Economic Writings Jeremy*"، من تحرير ستارك W. Stark، المجلد الأول، صفحة 14، 123 – 207.

28- المصدر نفسه، صفحة 129.

29- المصدر نفسه، صفحة 115 – 116.

30- جون ستيوارت ميل John Stuart Mill، "مجموعة الأعمال *Collected Works*"، المجلد العاشر، صفحة 209 – 210.

31- المصدر نفسه، صفحة 5 – 18، 75 – 115.

32- المصدر نفسه، صفحة 117 – 163.

33- المصدر نفسه، صفحة 91.

34- جون ستيوارت ميل John Stuart Mill، "مقالات بشأن مسائل لم تزل بدون أجوبة في الاقتصاد السياسي *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*" (لندن: John W. Parker، 1944)، صفحة 50.

35- جون ستيوارت ميل John Stuart Mill، "مجموعة الأعمال *Collected Works*"، المجلد العاشر، صفحة 15.

36- المصدر نفسه، المجلد الثاني، صفحة 199 – 200.

37- المصدر نفسه، صفحة 200.

38- توماس سوويل Thomas Sowell، "تحليل تاريخي لقانون "ساي" *Say's Law: An Historical Analysis*" (برينستون: Princeton University Press، 1972)، الفصل الخامس.

39- وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice*"، المجلد الأول، صفحة 158 – 162، 195؛ المصدر نفسه، المجلد الثاني، صفحة 57.

40- المصدر نفسه، المجلد الأول، صفحة 168 – 169، 206.

41- آدم سميث Adam Smith، "بحث واستقصاء في طبيعة وأسباب ثروة الأمم *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*" (نيويورك: Modern Library، 1937)، صفحة 308.

42- دعوى "باك ضد بيل *Buck v. Bell, Superintendent*"، الولايات المتحدة الأميركية.

## الفصل السادس: الرؤى في موضوع المساواة

1- إدموند بورك Edmund Burke، "تأملات في الثورة الفرنسية *Reflections on the Revolution in France*" (نيويورك: Everyman's Library، 1967)، صفحة 56.

2- ألكسندر هاملتون وآخرون Alexander Hamilton et al.، "الأوراق الفدرالية *Federalist Papers*" (نيويورك: New American Library، 1961)، صفحة 21.

3- المصدر نفسه، صفحة 117.

4- ف. أ. حايك F. A. Hayek، "القانون، التشريع والحرية *Law, Legislation and Liberty*" (شيكاغو: University of Chicago Press، 1973)، المجلد الأول، صفحة 141.

5- المصدر نفسه، المجلد الثاني، صفحة 88.

6- المصدر نفسه، المجلد الأول، صفحة 12.

7- ميلتون وروز فريدمان Milton and Rose Friedman، "الحرية في الاختيار *Free to Choose*" (نيويورك: Harcourt Brace Jovanovich، 1980)، صفحة 148.

8- وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice*" (تورونتو: University of Toronto Press، 1969)، المجلد الثاني، صفحة 109.

9- المصدر نفسه، صفحة 114.

10- المصدر نفسه، صفحة 110.

11- أنطوان نيقولا دو كوندورسي Antoine-Nicolas de Condorcet، "تعريف مختصر للتطور التاريخي للعقل البشري *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*" (وستبورت، كونكتيكوت: Hyperion Press، 1955)، صفحة 174.

12- برنارد شو Bernard Shaw، "دليل المرأة الذكية إلى الاشتراكية والرأسمالية *The Intelligent Woman's Guide to Socialism and Capitalism*" (نيويورك: Brentano's Publishers، 1928)، صفحة 94.

13- دعوى "الموكلين عن جامعة كاليفورنيا ضد آلن باكي *Regents of the University of California v. Allan Bakke*"، الولايات المتحدة الأميركية.

14- المصدر نفسه.

15- وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice*"، المجلد الأول، صفحة 15.

16- برنارد شو Bernard Shaw، "دليل المرأة الذكية إلى الاشتراكية والرأسمالية *The Intelligent Woman's Guide to Socialism and Capitalism*"، ص. 22.

17- المصدر نفسه، صفحة 126.

18- المصدر نفسه، صفحة 137.

19- وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice*"، المجلد الثاني، صفحة 429.

20- برنارد شو Bernard Shaw، "دليل المرأة الذكية إلى الاشتراكية والرأسمالية *The Intelligent Woman's Guide to Socialism and Capitalism*"، ص. 146.

21- إدوارد بيلامي Edward Bellamy ، "بالنظر إلى الماضي *Looking Backward*" (بوسطن : Houghon Mifflin Company، 1926)، صفحة 136 .

22- وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice*" ، المجلد الأول ، صفحة 17 .

23- آدم سميث Adam Smith ، "نظرية في الوجدان الأخلاقي *The Theory of Moral Sentiments*" (إنديانابوليس : Liberty Classics، 1976)، صفحة 113 ف ف ؛ ميلتون وروز فريدمان Milton and Rose Friedman، "الحرية في الاختيار *Free to Choose*" ، صفحة 146 .

24- ميلتون وروز فريدمان Milton and Rose Friedman، "الحرية في الاختيار *Free to Choose*" ، صفحة 146 .

25- آدم سميث Adam Smith، "ثروة الأمم *The Wealth of Nations*" ، (نيويورك : Modern Library، 1937)، صفحة 683، 736؛ ميلتون فريدمان Milton Friedman "الرأسمالية والحرية *Capitalism and Freedom*" (شيكاغو : University of Chicago Press، 1962)، الفصل الثاني عشر .

26- ميلتون وروز فريدمان Milton and Rose Friedman، "الحرية في الاختيار *Free to Choose*" ، صفحة 146 .

27- المصدر نفسه، صفحة 147 .

28- فريدريك أ. حايك Friedrich A. Hayek، "الطريق إلى العبودية *The Road to Serfdom*" (شيكاغو : University of Chicago Press، 1972)، صفحة 31 .

29- المصدر نفسه، صفحة 137 .

30- انظر في كتاب فريدريك أ. حايك Friedrich A. Hayek ، "الطريق إلى العبودية *Road to Serfdom The*" ، وبالأخص الفصل العاشر منه . بحسب "حايك" : "ليس من الممكن وضع الاشتراكية قيد التطبيق إلا بواسطة الوسائل التي لا يرضى بها معظم الاشتراكيّين" ، صفحة 137 من كتاب "الطريق إلى العبودية" . وبالنسبة لجملته "سراب العدالة الاجتماعية" فقد استخدمها "حايك" كعنوان رئيسي للمجلد الثاني من كتابه "القانون، التشريع والحرية *Law, Legislation and Liberty*" حيث بلوَر أطروحته .

31- ف . أ. حايك F. A. Hayek، "القانون، التشريع والحرية *Law, Legislation and Liberty*" ، المجلد الثاني، صفحة 20 .

32- المصدر نفسه، صفحة 22.
33- المصدر نفسه، صفحة 33.
34- المصدر نفسه، صفحة 2.
35- المصدر نفسه، صفحة 39.
36- المصدر نفسه، صفحة 65.
37- المصدر نفسه، صفحة 64.
38- المصدر نفسه، صفحة 64.
39- وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice*"، المجلد الأول، صفحة 17.
40- المصدر نفسه، المجلد الثاني، صفحة 15.
41- المصدر نفسه، صفحة 18.
42- المصدر نفسه، صفحة 102.
43- المصدر نفسه، صفحة 419.
44- برنارد شو Bernard Shaw، "دليل المرأة الذكية إلى الاشتراكية والرأسمالية *The Intelligent Woman's Guide to Socialism and Capitalism*"، ص. 254.
45- المصدر نفسه، صفحة 169.
46- ف. أ. حايك F. A. Hayek، "القانون، التشريع والحرية *Law, Legislation and Liberty*"، المجلد الثاني، صفحة 74.
47- المصدر نفسه.
48- ميلتون وروز فريدمان Milton and Rose Friedman، "الحرية في الاختيار *Free to Choose*"، صفحة 146؛ رونالد دواركين Ronald Dworkin، "أخذ الحقوق الإنسانية بجدية *Taking Rights Seriously*"، (كامبريدج، ماساشوستس: Harvard University Press، 1980).
49- انظر، على سبيل المثال، ميلتون فريدمان Milton Friedman، "الرأسمالية والحرية *Capitalism and Freedom*"، الفصل الأول.
50- آدم سميث Adam Smith، "ثروة الأمم *The Wealth of Nations*"، صفحة 16.
51- المصدر نفسه، صفحة 15 – 16.
52- آدم سميث Adam Smith، "نظرية في الوجدان الأخلاقي *The Theory of Moral Sentiments*"، صفحة 337.

53- آدم سميث Adam Smith، "ثروة الأمم *The Wealth of Nations*"، صفحة 80، 81، 365.

54- آدم سميث Adam Smith، "نظرية في الوجدان الأخلاقي *The Theory of Moral Sentiments*"، صفحة 126 – 127.

55- المصدر نفسه، صفحة 129.

56- المصدر نفسه، صفحة 120.

57- جاكوب فاينر Jacob Viner، "آدم سميث والنظام الاقتصادي الحر Adam Smith and Laissez-faire"، *Journal of Political Economy*، نيسان 1927، صفحة 215.

58- "مختارات من كتابات وخطابات ألكسندر هاملتون *Selected Writings and Speeches of Alexander Hamilton*"، صفحة 210.

59- وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice*"، المجلد الأول، صفحة 143؛ والمجلد الثاني، صفحة 98، 137.

60- المصدر نفسه، المجلد الثاني، صفحة 101، 110.

61- المصدر نفسه، المجلد الأول، صفحة 18 – 19؛ المصدر نفسه، المجلد الثاني، صفحة 15.

62- المصدر نفسه، المجلد الأول، صفحة 257، 267 – 268، 302؛ المصدر نفسه، المجلد الثاني، صفحة 531 – 532، 539، 543.

63- توماس هوبس Thomas Hobbes، "لاوياثان *Leviathan*" (نيويورك: E. P. Dutton and Company، 1970)، صفحة 35، 40.

64- وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice*"، المجلد الأول، صفحة 446.

65- جان جاك روسو Jean-Jacques Rousseau، "العقد الاجتماعي *The Social Contract*"، (نيويورك: Penguin Books، 1968)، صفحة 89.

66- أنطوان نيقولا دو كوندورسي Antoine-Nicolas de Condorcet، "تعريف مختصر للتطور التاريخي للعقل البشري *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*"، صفحة 114.

67- برنارد شو Bernard Shaw، "دليل المرأة الذكية إلى الاشتراكية والرأسمالية *The Intelligent Woman's Guide to Socialism and Capitalism*"، ص. 456.

68- ب. ت. باور P. T. Bauer، "الحقيقة والبيانات الخطابية: دراسات في اقتصاديات التنمية *Reality and Rhetoric: Studies in the Economics of Development*" (كامبريدج، ماساشوستس: Harvard University Press، 1984)، صفحة 1 – 18، 24؛ تيودور شولتز Theodore W. Schultz، "الاستثمار في الناس: اقتصاديات التركيز على الجودة في التنمية البشرية *Investing in People: The Economics of Population Quality*" (بيركلي: University of California Press، 1981)، صفحة 8 – 9، 25 – 26.

69- غونار ميردال Gunnar Myrdal، "المعضلة الآسيوية *Asian Drama*" موجز بقلم سيث س. كينغ Seth S. King (نيويورك: Vintage Books، 1972)، صفحة 44، 45، 53، 55، 68 – 69.

70- جيرالد تشابمان Gerald W. Chapman، "المخيلة العملية عند إدموند بورك *Burke: The Practical Imagination Edmund*" (كامبريدج، ماساشوستس: Harvard University Press، 1967)، صفحة 134 – 135. انظر أيضاً في كتاب إدموند بورك Edmund Burke "مراسلات إدموند بورك *Correspondence of Edmund Burke*" المجلد الثامن، صفحة 343؛ المصدر نفسه، المجلد التاسع، صفحة 89، 315.

71- إدموند بورك Edmund Burke، "تأملات في الثورة الفرنسية *Reflections on the Revolution in France*"، صفحة 42.

72- رونالد دواركين Ronald Dworkin، "أخذ الحقوق الإنسانية بجدية *Taking Rights Seriously*"، صفحة 239.

## الفصل السابع: الرؤى في موضوع السلطة والنفوذ

1- وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice*" (تورونتو: University of Toronto Press، 1969)، المجلد الثاني، صفحة 143.

2- ألكسندر هاملتون وآخرون Alexander Hamilton et al.، "الأوراق الفدرالية *Federalist Papers*" (نيويورك: New American Library، 1961)، صفحة 46.

3- المصدر نفسه، صفحة 58.

4- المصدر نفسه، صفحة 60.

5- المصدر نفسه، صفحة 87.

6- وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice*"، المجلد الثاني، صفحة 144 – 145.

7- المصدر نفسه، صفحة 144 – 145، 155، 173.

8- المصدر نفسه، صفحة 164، 173.

9- المصدر نفسه، صفحة 180.

10- المصدر نفسه، صفحة 146.

11- المصدر نفسه، صفحة 167 – 168، 169.

12- آدم سميث Adam Smith، "نظرية في الوجدان الأخلاقي *The Theory of Moral Sentiments*" (إنديانابوليس: Liberty Classics، 1976)، صفحة 390.

13- المصدر نفسه، صفحة 256.

14- المصدر نفسه، صفحة 373 – 374.

15- أنطوان نيقولا دو كوندورسي Antoine-Nicolas de Condorcet، "تعريف مختصر للتطور التاريخي للعقل البشري *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*" (وستبورت، كونكتيكوت: Hyperion Press، 1955)، صفحة 193.

16- وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice*"، المجلد الأول، صفحة 276.

17- رامزي كلارك Ramsey Clark، "الجريمة في أميركا *Crime in America*" (نيويورك: Simon and Schuster، 1970)، صفحة 220.

18- المصدر نفسه، صفحة 43.

19- المصدر نفسه، صفحة 29.

20- المصدر نفسه، صفحة 36.

21- المصدر نفسه، صفحة 17.

22- المصدر نفسه.

23- آدم سميث Adam Smith، "نظرية في الوجدان الأخلاقي *The Theory of Moral Sentiments*"، صفحة 170.

24- رامزي كلارك Ramsey Clark، "الجريمة في أميركا *Crime in America*"، صفحة 219.

25- وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع Enquiry Concerning Political Justice "، المجلد الثاني، صفحة 355.

26- المصدر نفسه، صفحة 380.

27- المصدر نفسه، صفحة 381.

28- المصدر نفسه، صفحة 382.

29- المصدر نفسه، صفحة 532.

30- المصدر نفسه، صفحة 380.

31- رامزي كلارك Ramsey Clark، "الجريمة في أميركا Crime in America"، صفحة 220.

32- جون ستيوارت ميل John Stuart Mill، "مجموعة الأعمال Collected Works" (تورونتو: University of Toronto Press، 1977)، المجلد الثامن عشر، صفحة 241.

33- المصدر نفسه، صفحة 269.

34- رونالد دواركين Ronald Dworkin، "أخذ الحقوق الإنسانية بجدية Taking Rights Seriously"، (كامبريدج، ماساشوستس: Harvard University Press، 1980)، صفحة 220 - 222.

35- ميلتون وروز فريدمان Milton and Rose Friedman، "الحرية في الاختيار Free to Choose" (نيويورك: Harcourt Brace Jovanovich، 1980)، ص. 17.

36- المصدر نفسه، صفحة 18.

37- أدولف أ. بيرلي Adolf A. Berle، "السلطة Power" (نيويورك: Harcourt Brace and World, Inc.، 1969)، صفحة 200.

38- المصدر نفسه، صفحة 208.

39- جون كينيث غالبرايث John Kenneth Galbraith، "الدولة الصناعية الجديدة The New Industrial State" (بوسطن: Houghton Mifflin Company، 1967)، صفحة 58.

40- جون كينيث غالبرايث John Kenneth Galbraith، "المجتمع الثري The Affluent Society" (بوسطن: Houghton Mifflin Company، 1958)، صفحة 110 - 111؛ جورج ج. ستيغلر George J. Stigler، "الاقتصادي كمبشر The Economist as Preacher" (شيكاغو: University of Chicago Press، 1982)، صفحة 57.

41- هاري ج. جونسون Harry G. Johnson، "في الاقتصاد والمجتمع *On Economics and Society*" (شيكاغو: University of Chicago Press، 1975)، صفحة 202.

42- غونار ميردال Gunnar Myrdal، "المعضلة الآسيوية *Asian Drama*" موجز بقلم سيث س. كينغ Seth S. King (نيويورك: Vintage Books، 1972)، صفحة 11.

43- ب. ت. باور P. T. Bauer، "معارضة التنمية *Dissent on Development*" (كامبريدج، ماساشوستس: Harvard University Press، 1979)، صفحة 25.

44- غونار ميردال Gunnar Myrdal، "المعضلة الآسيوية *Asian Drama*"، صفحة 131.

45- المصدر نفسه، صفحة 142.

46- ب. ت. باور P. T. Bauer، "الحقيقة والبيانات الخطابية: دراسات في اقتصاديات التنمية *Reality and Rhetoric: Studies in the Economics of Development*" (كامبريدج، ماساشوستس: Harvard University Press، 1984)، صفحة 36.

47- غونار ميردال Gunnar Myrdal، "المعضلة الآسيوية *Asian Drama*"، صفحة 3، 106، 131 – 145.

48- المصدر نفسه، صفحة 18، 25، 55.

49- المصدر نفسه، صفحة 150.

50- المصدر نفسه، صفحة 181.

51- المصدر نفسه، صفحة 43.

52- المصدر نفسه، صفحة 53.

53- المصدر نفسه، صفحة 68 – 69.

54- المصدر نفسه، صفحة 4.

55- ب. ت. باور P. T. Bauer، "الحقيقة والبيانات الخطابية: دراسات في اقتصاديات التنمية *Reality and Rhetoric: Studies in the Economics of Development*" صفحة 2 – 3، 6، 30 – 31.

56- ب. ت. باور P. T. Bauer، "المساواة، العالم الثالث، وأوهام التنمية *Equality, the Third World, and Economic Delusion*" (كامبريدج، ماساشوستس: Harvard University Press، 1981)، صفحة 80.

57- ب . ت . باور P. T. Bauer، "معارضة التنمية *Dissent on Development*"، صفحة 162 .

58- ب . ت . باور P. T. Bauer، "المساواة، العالم الثالث، وأوهام التنمية *Equality, the Third World, and Economic Delusion*"، صفحة 83 .

59- المصدر نفسه، صفحة 84 .

60- ب . ت . باور P. T. Bauer، "معارضة التنمية *Dissent on Development*"، ص 44 .

61- ب . ت . باور P. T. Bauer، "المساواة، العالم الثالث، وأوهام التنمية *Equality, the Third World, and Economic Delusion*"، صفحة 49 .

62- ب . ت . باور P. T. Bauer، "معارضة التنمية *Dissent on Development*"، صفحة 205 – 206 .

63- ب . ت . باور P. T. Bauer، "الحقيقة والبيانات الخطابية : دراسات في اقتصاديات التنمية *Reality and Rhetoric: Studies in the Economics of Development*" صفحة 35 .

64- ب . ت . باور P. T. Bauer، "معارضة التنمية *Dissent on Development*"، صفحة 221 .

65- غونار ميردال Gunnar Myrdal، "المعضلة الآسيوية *Asian Drama*"، صفحة 63 .

66- المصدر نفسه، صفحة 79 .

67- المصدر نفسه، صفحة 82 .

68- المصدر نفسه، صفحة 143 .

69- ب . ت . باور P. T. Bauer، "الحقيقة والبيانات الخطابية : دراسات في اقتصاديات التنمية *Reality and Rhetoric: Studies in the Economics of Development*" صفحة 25 .

70- جون كينيث غالبرايث John Kenneth Galbraith، "شرح لعناصر السلطة *The Anatomy of Power*" (بوسطن : Houghton Mifflin Company، 1983)، صفحة 7 .

71- روبرت دال Robert A. Dahl، تشارلز ليندبلوم Charles E. Lindblom، "في السياسة والاقتصاد وشؤون الرعاية *Politics, Economics and Welfare*" (شيكاغو : University of Chicago Press، 1967)، صفحة 94 .

72- جون كينيث غالبرايث John Kenneth Galbraith ، "شرح لعناصر السلطة *The Anatomy of Power*" ، صفحة 14 .

73- يصف أحد المدافعين البارزين عن مفهوم "النفوذ الاقتصادي" هذا النفوذ "بأنّه القدرة على دفع أو شلّ الإنتاج، وحركة الشراء والبيع وتسليم البضائع، والقدرة على دفع أو منع أداء خدمة معيّنة (بما فيها العمال)" . أدولف أ. بيرلي Adolf A. Berle، "السلطة *Power*" ، صفحة 143 .

74- جون ديوي John Dewey، "الذكاء في العصر الحديث *Intelligence in the Modern World*" (نيويورك: Random House، 1939)، صفحة 448 .

75- دعوى "شركة سوبيريور للزيوت ضد ولاية ميسيسيبي *Superior Oil Company v. State of Mississippi, ex re. Knox, Attorney General*" ، الولايات المتحدة الأميركية .

76- أوليفر ويندل هولمز، جونيور .Oliver Wendell Holmes, Jr ، "مجموعة من الأوراق القضائية *Collected Legal Papers*" (نيويورك: Peter Smith، 1952)، صفحة 208 .

77- دعوى "شركة إيري للمواصلات ضد مجلس الخدمات العامة وآخرين *Erie Railroad Co. v. Board of Public Utility Commissioners et al.*" ، الولايات المتحدة الأميركية .

78- دعوى "أوتيس ضد باركر *Otis v. Parker*" ، الولايات المتحدة الأميركية .

79- دعوى "براون ضد الولايات المتحدة *Brown v. United States*" ، الولايات المتحدة الأميركية .

80- رونالد دواركين Ronald Dworkin ، "أخذ الحقوق الإنسانية بجدية *Taking Rights Seriously*" ، صفحة 137 .

81- المصدر نفسه، صفحة 139 .

82- المصدر نفسه، صفحة 277 .

83- المصدر نفسه، صفحة 264، 265 .

84- لورانس ترايب Laurence H. Tribe، "خيارات دستورية *Constitutional Choices*" (كامبريدج، ماساشوستس: Harvard University Press، 1985)، صفحة 22 .

85- المصدر نفسه، صفحة 227 .

86- رونالد دواركين Ronald Dworkin ، "أخذ الحقوق الإنسانية بجدية *Taking Rights Seriously*" ، صفحة 149 .

87- لورانس ترايب Laurence H. Tribe، "خيارات دستورية *Constitutional Choices*" صفحة 28 .

88- المصدر نفسه، صفحة 165 .

89- المصدر نفسه، صفحة 171 .

90- المصدر نفسه، صفحة 179 .

91- المصدر نفسه، صفحة 187 .

92- رونالد كوز Ronald Coase، "مشكلة التكلفة الاجتماعية *The Problem of Social Cost*" ، Journal of Law Economics، تشرين الأول 1960، صفحة 16 .

93- إريك ج . فوروبوث Eric G. Furuboth و سفيتوزار بيجوفيتش Svetozar Pejovich، "حقّ الملكية والنظرية الاقتصادية : بحث شامل في الأدبيات الاقتصادية Property Rights and Economic Theory: A Survey of the Literature" ، *Journal of Economic Literature*، كانون الأول 1972، صفحة 1137 .

94- لورانس ترايب Laurence H. Tribe، "خيارات دستورية *Constitutional Choices*" صفحة 189 .

95- المصدر نفسه، صفحة 193 .

96- المصدر نفسه، صفحة 220 .

97- المصدر نفسه، صفحة 197 .

98- المصدر نفسه، صفحة 193 .

99- آرمن أ. أيكيان Armen A. Achian و هارولد ديمسيتز Harold Demsetz، "الإنتاج، تكاليف المعلومات، والتنظيم الاقتصادي *Production, Information Costs, and Economic Organization*" ، *American Economic Review*، كانون الأول 1972صفحة 777، 788 .

100- المصدر نفسه، صفحة 777 .

101- لورانس ترايب Laurence H. Tribe، "خيارات دستورية *Constitutional Choices*" ، صفحة 243 .

102- انظر، على سبيل المثال، دعوى "النقابة المحلية للعاملين في القطاع الغذائي

ضد لوغان فالي بلازا *Food Employees Local Union v. Logan Valley Plaza* "، الولايات المتحدة الأميركية، ودعوى "شركة لويد المحدودة ضد تانير *Lloyd Corp., Ltd., v. Tanner*"، الولايات المتحدة الأميركية.

103- لورانس ترايب Laurence H. Tribe، "خيارات دستورية *Constitutional Choices*"، صفحة 255.

104- المصدر نفسه، صفحة 247.

105- دعوى "بيترسون وآخرين ضد مدينة غرينفيل *Peterson et al. v. City of Greenville*"، الولايات المتحدة الأميركية.

## الفصل الثامن: الرؤى في موضوع العدالة

1- جون راوولز John Rawls، "نظرية في العدالة *A Theory of Justice*" (كامبريدج، ماساشوستس: Harvard University Press، 1971)، صفحة 3 – 4.

2- على سبيل المثال، رونالد دواركين Ronald Dworkin، "أخذ الحقوق الإنسانية بجدية *Taking Rights Seriously*"، (كامبريدج، ماساشوستس: Harvard University Press، 1980)، صفحة xi.

3- وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice*" (تورونتو: University of Toront Press، 1969)، المجلد الأول، صفحة 166.

4- على سبيل المثال، بالرغم من أنّ "غودوين" كان يرى نوعاً من الإجحاف في الخلل في توزع الملكيات، غير أنّه لم يكن محبذاً لتدخل السلطات الرسمية أو الحكومات في تصحيح هذا الخلل. المصدر نفسه، المجلد الثاني، صفحة 433 – 434.

5- آدم سميث Adam Smith، "نظرية في الوجدان الأخلاقي *The Theory of Moral Sentiments*" (إنديانابوليس: Liberty Classics، 1976)، صفحة 169.

6- المصدر نفسه، صفحة 167.

7- المصدر نفسه، صفحة 167 – 168.

8- المصدر نفسه، صفحة 166.

9- أوليفر ويندل هولمز، جونيور Oliver Wendell Holmes, Jr.، "القانون العام *The Common Law*" (بوسطن: Little, Brown and Company، 1923)، صفحة 123.

10- المصدر نفسه، صفحة 48.
11- أوليفر ويندل هولمز، جونيور .Oliver Wendell Holmes, Jr، "مجموعة من الأوراق القضائية *Collected Legal Papers*" (نيويورك: Peter Smith، 1952)، صفحة 179.
12- أوليفر ويندل هولمز، جونيور .Oliver Wendell Holmes, Jr، "القانون العام *The Common Law*"، صفحة 48.
13- دعوى "باك ضد بيل Buck v. Bell, Superintendent"، الولايات المتحدة الأميركية.
14- أوليفر ويندل هولمز، جونيور .Oliver Wendell Holmes, Jr، "القانون العام *The Common Law*"، صفحة 1.
15- أوليفر ويندل هولمز، جونيور .Oliver Wendell Holmes, Jr، "مجموعة من الأوراق القضائية *Collected Legal Papers*"، صفحة 194.
16- المصدر نفسه.
17- ويليام بلاكستون William Blackstone، "شروح وتفسيرات في قوانين إنكلترا *Commentaries on the Laws of England*" (شيكاغو: University of Chicago Press، 1979)، المجلد الأول، صفحة 62.
18- المصدر نفسه، صفحة 41.
19- المصدر نفسه، صفحة 70.
20- المصدر نفسه، صفحة 68.
21- المصدر نفسه، صفحة 59، 60، 61، ومن أوّله إلى آخره.
22- المصدر نفسه، صفحة 70.
23- إدموند بورك Edmund Burke، "تأملات في الثورة الفرنسية *Reflections on the Revolution in France*" (نيويورك: Everyman's Library، 1967)، صفحة 92.
24- ف. أ. حايك F. A. Hayek، "القانون، التشريع والحرية *Law, Legislation and Liberty*" (شيكاغو: University of Chicago Press، 1973)، المجلد الأول، صفحة 100.
25- آدم سميث Adam Smith، "نظرية في الوجدان الأخلاقي *The Theory of Moral Sentiments*" (إنديانابوليس: Liberty Classics، 1976)، صفحة 142.
26- المصدر نفسه، صفحة 156.

27- أوليفر ويندل هولمز، جونيور .Oliver Wendell Holmes, Jr، "القانون العام *The Common Law*"، صفحة 2.

28- وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice*"، المجلد الثاني، صفحة 347.

29- المصدر نفسه، صفحة 400.

30- المصدر نفسه، صفحة 404.

31- جون ديوي John Dewey، "طبيعة البشر وسلوكهم *Human Nature and Conduct*" (نيويورك: Random House، 1957)، صفحة 46.

32- وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice*"، المجلد الأول، صفحة 171.

33- المصدر نفسه، صفحة 173.

34- منها على سبيل المثال، مقاربات الردع في مقابل مقاربات إعادة التأهيل في الحدّ من الجريمة.

35- أنطوان نيقولا دو كوندورسي Antoine-Nicolas de Condorcet، "تعريف مختصر للتطور التاريخي للعقل البشري *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*" (وستبورت، كونكتيكوت: Hyperion Press، 1955)، صفحة 192.

36- وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice*"، المجلد الأول، صفحة 437 - 438.

37- المصدر نفسه، صفحة 171 ف ف.

38- أنطوان نيقولا دو كوندورسي Antoine-Nicolas de Condorcet، "تعريف مختصر للتطور التاريخي للعقل البشري *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*"، صفحة 112.

39- المصدر نفسه، صفحة 31.

40- لورانس ترايب Laurence H. Tribe، "خيارات دستورية *Constitutional Choices*" (كامبريدج، ماساشوستس: Harvard University Press، 1985)، صفحة ix.

41- المصدر نفسه، صفحة viii.

42- المصدر نفسه، صفحة 4.

43- المصدر نفسه، صفحة 5.

44- المصدر نفسه، صفحة 268.

45- المصدر نفسه، صفحة 11.

46- المصدر نفسه، صفحة 13.

47- المصدر نفسه، صفحة 26.

48- المصدر نفسه، صفحة 239.

49- المصدر نفسه، صفحة 241 – 242.

50- رونالد دواركين Ronald Dworkin، "أخذ الحقوق الإنسانية بجدية *Taking Rights Seriously*"، صفحة 147.

51- انظر، على سبيل المثال، ريتشارد بوسنر Richard Posner، "التحليل الاقتصادي للقانون *Economic Analysis of Law*" (بوسطن: Little, Brown, and Company، 1972)، الفصل الثاني.

52- المصدر نفسه، صفحة 12 – 13، 18؛ انظر أيضاً في كتاب ريتشارد بوسنر Richard Posner، "اقتصاديات العدالة *The Economics of Justice*" (كامبريدج، ماساشوستس: Harvard University Press، 1981)، صفحة 70 – 71، 180 – 181.

53- ميلتون فريدمان Milton Friedman، "الرأسمالية والحرية *Capitalism and Freedom*"، الفصل الأول.

54- دعوى "أبرامز وآخرين ضد الولايات المتحدة *Abrams et al. v. United States*" الولايات المتحدة الأميركية (1919).

55- وممّا قاله أيضاً "هولمز" في هذه القضية: "ليس عندي أدنى شكّ بأنّه عن طريق المنطق الذي قد يبرر العقاب على جريمة التحريض على ارتكاب الجرم، سيتاح للولايات المتحدة من الناحية الدستورية أن تعاقب على التعبير الذي قد يُنتج عن قصد أو عن غير قصد خطراً واضحاً ووشيكاً والذي قد يحمل في طياته شروراً جسيمة كفيلة بدفع الولايات المتحدة إلى السعي إلى منع حدوثها بالوسائل الدستورية". المصدر نفسه، صفحة 627.

56- رونالد دواركين Ronald Dworkin، "أخذ الحقوق الإنسانية بجدية *Taking Rights Seriously*"، صفحة 264.

57- لورانس ترايب Laurence H. Tribe، "خيارات دستورية *Constitutional Choices*" صفحة 165.

58- المصدر نفسه، صفحة 169 .

59- المصدر نفسه، صفحة 165 .

60- المصدر نفسه، صفحة 11 .

61- المصدر نفسه، صفحة 189 .

62- المصدر نفسه، صفحة 197 .

63- المصدر نفسه، صفحة 188 .

64- المصدر نفسه، صفحة 220 .

65- انظر، على سبيل المثال، دعوى "مارش ضد ولاية ألاباما *Marsh v. Alabama*"، الولايات المتحدة الأميركية؛ ودعوى "النقابة المحلية للعاملين في القطاع الغذائي ضد لوغان فالي بلازا *Food Employees Local Union v. Logan Valley Plaza*"، الولايات المتحدة الأميركية .

66- لورانس ترايب Laurence H. Tribe، "خيارات دستورية *Constitutional Choices*" صفحة 258 .

67- وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice*"، المجلد الثاني، صفحة 57 .

68- المصدر نفسه، المجلد الأول، صفحة 161، 162 .

69- المصدر نفسه، صفحة 168 - 169، 206؛ المصدر نفسه، المجلد الثاني، صفحة 432، 439 - 445؛ أنطوان نيقولا دو كوندورسي Antoine-Nicolas de Condorcet، "تعريف مختصر للتطور التاريخي للعقل البشري *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*"، صفحة 130 - 131، 180 .

70- ف. أ. حايك F. A. Hayek، "القانون، التشريع والحرية *Law, Legislation and Liberty*" (شيكاغو: University of Chicago Press، 1976)، المجلد الثاني، صفحة 64 .

71- المصدر نفسه، عنوان الصفحة .

72- ف. أ. حايك F. A. Hayek، "القانون، التشريع والحرية *Law, Legislation and Liberty*"، المجلد الثاني، صفحة xii .

73- المصدر نفسه، صفحة 66 .

74- المصدر نفسه، صفحة 78 .

75– آدم سميث Adam Smith، "ثروة الأمم *The Wealth of Nations*"، صفحة 683، 734 – 738؛ جون راي John Rae، "حياة آدم سميث Life of Adam Smith" (نيويورك: Augustus M. Kelley، 1965)، صفحة 437.

76– مايكل ساينت جون باك Michael St. John Packe، "حياة جون ستيوارت ميل *The Life of John Stuart Mill*" (نيويورك: The Macmillan Company، 1954)، صفحة 56 – 59، 457 – 462، 484.

77– إدموند بورك Edmund Burke، "مراسلات إدموند بورك *Correspondence of Edmund Burke*" (شيكاغو، University of Chicago Press، 1968)، المجلد السابع، صفحة 125 –125؛ آدم سميث Adam Smith، "نظرية في الوجدان الأخلاقي *The Theory of Moral Sentiments*"، صفحة 337؛ آدم سميث Adam Smith، "ثروة الأمم *The Wealth of Nations*"، صفحة 365 – 366؛ وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع Enquiry Concerning Political Justice"، صفحة 443 – 444؛ أنطوان نيقولا دو كوندورسي Antoine-Nicolas de Condorcet، "تعريف مختصر للتطور التاريخي للعقل البشري *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*"، صفحة 114.

78– ميلتون فريدمان Milton Friedman، "الرأسمالية والحرية Capitalism and Freedom"، صفحة 191 – 193؛ برنارد شو Bernard Shaw، "دليل المرأة الذكية إلى الاشتراكية والرأسمالية *The Intelligent Woman's Guide to Socialism and Capitalism*" (نيويورك: Brentano's Publishers، 1928)، صفحة 112 – 117.

79– وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice*"، المجلد الثاني، صفحة 429 – 430.

80– ؛ برنارد شو Bernard Shaw، "دليل المرأة الذكية إلى الاشتراكية والرأسمالية *Intelligent Woman's Guide to Socialism and Capitalism The*" (نيويورك: Brentano's Publishers، 1928)، صفحة 95 – 96.

81– ف. أ. حايك F. A. Hayek، "القانون، التشريع والحرية *Law, Legislation and Liberty*"، المجلد الثاني، صفحة 75.

82– المصدر نفسه، صفحة 67.

83- ف. أ. حايك F. A. Hayek، "دراسات في الفلسفة، السياسة والاقتصاد Studies in Philosophy, Politics and Economics" (نيويورك: Simon and Schuster، 1969)، صفحة 238.

84- ف. أ. حايك F. A. Hayek، "القانون، التشريع والحرية Law, Legislation and Liberty"، المجلد الثاني، صفحة xii.

85- المصدر نفسه، صفحة xi.

86- المصدر نفسه، صفحة 80.

87- المصدر نفسه، صفحة 97.

88- المصدر نفسه، صفحة 130.

89- فريدريك أ. حايك Friedrich A. Hayek، "الطريق إلى العبودية The Road to Serfdom" (شيكاغو: University of Chicago Press، 1972)، صفحة 79.

90- ف. أ. حايك F. A. Hayek، "القانون، التشريع والحرية Law, Legislation and Liberty"، المجلد الثاني، صفحة 62 – 63.

91- المصدر نفسه، صفحة 33.

92- المصدر نفسه، صفحة 70.

93- المصدر نفسه، صفحة 64.

94- ف. أ. حايك F. A. Hayek، "دراسات في الفلسفة، السياسة والاقتصاد Studies in Philosophy, Politics and Economics"، صفحة 240.

95- المصدر نفسه، صفحة 243.

96- ف. أ. حايك F. A. Hayek، "القانون، التشريع والحرية Law, Legislation and Liberty"، المجلد الثاني، صفحة 36.

97- انظر، على سبيل المثال، ميلتون فريدمان Milton Friedman، "الرأسمالية والحرية Capitalism and Freedom" (شيكاغو: University of Chicago Press، 1962)، صفحة 133 – 136، 161 – 177.

98- ريتشارد بوسنر Richard Posner، اقتصاديات العدالة The Economics of Justice (كامبريدج، ماساشوستس: Harvard University Press، 1981).

99- فريدريك أ. حايك Friedrich A. Hayek، "الطريق إلى العبودية The Road to Serfdom"، صفحة 167.

100- المصدر نفسه، الفصل الثاني عشر.

101- ف. أ. حايك F. A. Hayek، "القانون، التشريع والحرية *Law, Legislation and Liberty*"، المجلد الثاني، صفحة 86.

102- المصدر نفسه، صفحة 86.

103- رونالد دواركين Ronald Dworkin، "أخذ الحقوق الإنسانية بجدية *Taking Rights Seriously*"، صفحة 184 – 205.

104- أنطوان نيقولا دو كوندورسي Antoine-Nicolas de Condorcet، "تعريف مختصر للتطور التاريخي للعقل البشري *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*"، صفحة 174.

105- دعوى "الموكلين عن جامعة كاليفورنيا ضد آلن باكي *Regents of the University of California v. Allan Bakke*"، الولايات المتحدة الأميركية.

## الفصل التاسع: الرؤى، القيَم، والنماذج الفكرية

1- توماس كُن Thomas Kuhn، "نسق الثورات العلمية *The Structure of Scientific Revolutions*" (شيكاغو: University of Chicago Press، 1970)، صفحة viii، 10، 23 – 34.

2- المصدر نفسه، صفحة 10.

3- المصدر نفسه، صفحة 17.

4- انظر، على سبيل المثال، آرثر ر. جنسن Arthur R. Jensen، "الكلام بصراحة عن اختبارات العقل *Straight Talk About Mental Tests*" (نيويورك: The Free Press 1981)، صفحة 124 – 127.

5- توماس روبرت مالثوس Thomas Robert Malthus، "السكان: المقالة الأولى *Population: The First Essay*" (أن آربور: University of Michigan Press، 1959)، صفحة 3، 50 – 105.

6- المصدر نفسه، صفحة 4.

7- وإن بشكل ضمني، إذ إنّ مبدأ العائدات المتراجعة لم يصبح بيّناً إلاّ بعد سبعة عشر عاماً، حين نشر كلٌ من "مالثوس" و"السير إدوارد وست Sir Edward West" كتيبات عن الموضوع في وقت متزامن، ممّا جعل منهما المكتشفَين الرسميَّين لهذا المبدأ الاقتصادي. توماس روبرت مالثوس Thomas Robert Malthus، "بحث في طبيعة الإيجار وتطوره *An Inquiry into the Nature and*

*Progress of Rent* " (بالتيمور : John Hopkins University Press، 1903)؛ " السير إدوارد وست Sir Edward West " ، " مقالة في تطبيق رأس المال على الأراضي *An Essay on the Application of Capital on Land* " (لندن : P. Underwood، 1815). انظر أيضاً توماس سوويل Thomas Sowell، " إعادة النظر في الاقتصاد الكلاسيكي *Classical Economics Reconsidered* " (برينستون : Princeton University Press، 1974)، صفحة 75 – 77.

8- توماس روبرت مالثوس Thomas Robert Malthus، " السكان Population " ، صفحة 20.

9- توماس روبرت مالثوس Thomas Robert Malthus ، " مبادئ الاقتصاد السياسي *Principles of Political Economy* " ، الطبعة 2 (لندن : John Murray، 1936)، صفحة 226.

10- توماس روبرت مالثوس Thomas Robert Malthus، " السكان *Population* " ، صفحة 34.

11- المصدر نفسه، صفحة 57.

12- المصدر نفسه، صفحة 67.

13- المصدر نفسه، صفحة 95.

14- انظر، توماس سوويل Thomas Sowell، " آدم سميث : النظرية والتطبيق *Adam Smith in Theory and Practice* " في " آدم سميث والاقتصاد السياسي الحديث *Adam Smith and Modern Political Economy* " من تحرير " جيرالد ب. أودريسكول Gerald P. O'Driscoll " (آيمز : Iowa State University Press، 1979)، صفحة 11 – 13.

15- ريتشارد أ. لستر Richard A. Lester، " العيوب في تطبيقات تحليل حدود الأرباح على مشاكل قطاع الاستخدام Shortcomings of Marginal Analysis for Wage-Employment Problems " ، *American Economic Review*، آذار 1946، صفحة 63 – 82.

16- هربرت ج. غوتمان Herbert G. Gutman، " وضع الأسرة من العرق الأسود أثناء فترة العبودية وأثناء فترة التحرر (1750 – 1925) *The Black Family in Slavery and Freedom* " (نيويورك : Vintage Books، 1976).

17- فريدريك أ. حايك Friedrich A. Hayek، " الطريق إلى العبودية *The Road to*

*Serfdom* ' (شيكاغو : University of Chicago Press، 1972)، صفحة 103 – 105

18– آدم سميث Adam Smith، "ثروة الأمم *The Wealth of Nations*"، صفحة 250.

19– المصدر نفسه، صفحة 438.

20– المصدر نفسه، صفحة 128.

21– المصدر نفسه، صفحة 401.

22– ميلتون وروز فريدمان Milton and Rose Friedman، "جور وتعسف حالات المساواة *Tyranny of the Status Quo*" (نيويورك : Harcourt Brace Jovanovich، 1984)، صفحة 35 – 39، 46، 52 – 53، 119؛ ف. أ. حايك F. A. Hayek، "دراسات في الفلسفة، السياسة والاقتصاد *Studies in Philosophy, Politics and Economics*" (نيويورك : Simon and Schuster، 1967)، صفحة 192.

23– وليام غودوين William Godwin، "تحقيقات بشأن عدالة المجتمع *Enquiry Concerning Political Justice*" (تورونتو : University of Toronto Press، 1969)، المجلد الأول، صفحة 21؛ المصدر نفسه، المجلد الثاني، صفحة 454؛ برنارد شو Bernard Shaw، "دليل المرأة الذكية إلى الاشتراكية والرأسمالية *The Intelligent Woman's Guide to Socialism and Capitalism*" (نيويورك : Brentano's Publishers، 1928)، صفحة 386 – 391؛ جون كينيث غالبرايث John Kenneth Galbraith، "شرح لعناصر السلطة *The Anatomy of Power*" (بوسطن : Houghton Mifflin Company، 1983)، صفحة 138 – 140.

24– آدم سميث Adam Smith، "ثروة الأمم *The Wealth of Nations*"، صفحة 718.

25– كان جوزيف أ. شومبيتر من الاستثناءات النادرة، غير أنّه كان رجل أعمال لفترة وجيزة – ولم يكن برجل الأعمال الناجح.

26– توماس روبرت مالثوس Thomas Robert Malthus، "السكان *Population*"، ص. 3.

27– وليام غودوين William Godwin، "في السكان *Of Population*" (لندن : Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown، 1820)، صفحة 520.

28– المصدر نفسه، صفحة 554.

29– المصدر نفسه، صفحة 550.

30– المصدر نفسه، صفحة 565.

31- انظر، على سبيل المثال، فريدريك أ. حايك Friedrich A. Hayek، "الطريق إلى العبودية *The Road to Serfdom*"، صفحة v - jv.

32- المصدر نفسه، صفحة 55.

33- المصدر نفسه، صفحة 185.

34- انظر، على سبيل المثال، ج. أ. شومبيتر J. A. Schumpeter، "العلم والإيديولوجيا Science and Ideology"، *American Economic Review*، آذار 1949، صفحة 345 - 359.

35- توماس سوويل Thomas Sowell، المعرفة والقرارات *Knowledge and Decisions* (نيويورك: Basic Books، 1980)، صفحة 147 - 149.

# تناقض الرؤى

## توماس سوويل

للسجالات السياسية أسباب عديدة، إلاّ أنّ اللافت في النزاعات التي تستمر لأجيال عدّة، وجود نَسَق ثابت ومنتظم. وقد تمّ وضع هذا الكتاب لتحليل هذا النَّسَق، انطلاقاً من أنّ السجالات السياسية المستمرة على مدى القرنَين الماضيين إنّما تعكس اختلافاً جذرياً في التصورات للطبيعة البشرية.

الدكتور "توماس سوويل" الذي يصف كتابه هذا بـ "عصارة عمله في تاريخ الفكر على مدى ثلاثين عاماً"، اكتسب من خلال عمله هذا، الشهرة المهنية، قبل كتابته أيّاً من أعماله الأخرى بسنوات عديدة. الدكتور "سوويل" عمل كمستشار لثلاث إدارات أميركية، بالإضافة إلى عمله كمرجع في ثلاث "مجموعات عمل" المؤثّرة في صناعة القرار في أمريكا. حالياً، يعمل الدكتور "سوويل" كمشرف على الأبحاث في معهد "هوفر" في جامعة "ستانفورد".

"في العديد من الفصول المتميزة من هذا الكتاب، يضع المؤلف نظريته حول وجود نوعَين رئيسيين من الرؤى، قيد الاختبار، عبر استعراضه للنزاعات المعاصرة بشأن مواضيع متنوعة... لقد منحنا توماس سوويل استعراضاً محفِّزاً للتأمل والتفكير بالمواضيع المطروحة على الساحة".

*- The Wall Street Journal*

"تناقض الرؤى" كتاب مذهل... السيد سوويل يعرض المسائل بموضوعية، وبعقلانية، وبشكلٍ مقنع".

*- The New York Times*

"تناقض الرؤى" كتاب ذو شأن، ليس فقط لأنّ سوويل سكب فيه كافة حججه ومعارفه القيّمة، بل لأنّه جعل من هذه الحجج ومن هذا العلم في خدمة ما هو أهم من صوغ السياسات العامة... "تناقض الرؤى" سيُصنَّف من دون شكّ من بين الأعمال الكلاسيكية الكبيرة".

*- The Christian Science Monitor*



ISBN 9953-14-083-9
9 789953 140834

مجالات